I MAESTRI DEL PENSIERO

P. MIGNOSI

SCHELLING

EDIZIONI ATHENA
1928
MILANO - Via S. Antonio, 10

I. — LA VITA DI SCHELLING

SOMMARIO: §. 1. Schelling e lo spirito germanico. - § 2. L'educazione. - § 3. Vocazione filosofica. - § 4. Il magistero. - § 5. La ventata romantica. - § 6. L'amore. - §. 7. Travagli e polemiche. - § 8. Gli ultimi anni. La morte.

§ 1. — Si può dire che la vita di Schelling abbia in sè tutti gli aromi dei movimenti dello spirito e della cultura tedesca della seconda metà del secolo decimottavo.

L'intellettualismo wolfiano lo ha fatto un po' caparbio e restio, orgoglioso l'illuminismo, entusiastico lo *Sturm und Drang*, fantastico ed insaziabile il romanticismo, dolce di una dolcezza umanamente caritatevole il pietismo, loico e cavilloso il criticismo.

Pregi e difetti altissimi solcano e drammatizzano la sua vita in tutti i sensi e fanno del suo temperamento l'aspetto visibile del suo sistema, mai pago e mai esaurito, che si chiude in una promessa interrotta tragicamente da un balbettante silenzio.

Nato in un'epoca di giganti — Goethe, Kant, Fichte, Hegel — giustifica la sua irrequieta scon-

tentezza in una costanza titanica ed in una esasperazione religiosa sempre fuori dalla mediocrità di ogni schema, deciso a farsi odiare e temere piuttosto che a sentirsi tollerare.

Il suo romanticismo è eterodosso ed eretico, così come incostante e fantastico è il suo razionalismo: quando riesce ad una fede la nega in un sofisma inoppugnabile, e nell'atto della negazione lo senti ad un tratto travolto da un impeto eroico di emozione religiosa come una fiamma irrazionale che arroventi e sciolga la vitrea chiarezza del suo sistema.

Questo suo estremismo non lo conduce che rarissime volte nei campi dell'Ironia: ma dal clima ironico del romanticismo egli si difende con la tragica serietà di Don Chisciotte.

Amò con leggerezza e con tenacia insieme: per impeto e per stanchezza.

Pare che il demone della contraddizione gli trasformi tutto nell'opposto. Trasformi tutto nella sua negazione al maestro più alto dell'Identità!

§ 2. — Guglielmo Federico Schelling nacque a Leonberg il 27 gennaio 1775 da una famiglia in cui era assai vivo il senso della dignità religiosa non ancora piegata e sedotta dal pietismo: fami-

glia e terra sveva, piene di drittura e di equilibrio.

La sua precocità gli permise di entrare prima del tempo prescritto nella scuola teologica di Tubinga, ove già destro di latino, greco ed ebraico, cominciò timidamente ad iniziarsi ai padri antichi e nuovi della filosofia: a Platone, a Leibniz, a Kant in particolare modo.

Tra i suoi compagni di collegio c'erano, nientemeno, che Hegel e Hölderlim; ma in Hegel nessun segno ancora della grande vocazione filosofica. E' questo un ambiente letterario e poetico che non permise allo Schelling di dedicarsi completamente alla filosofia. Filologia e letteratura insieme erano le prime armi di questi giovani che nell'idillio venivano sorpresi e sopraffatti dal fascino della Rivoluzione francese. Si dice, anzi, che Schelling, non pago di aver piantato alberi della libertà assieme all'amico Hegel, sia incorso nella severa censura dei superiori per aver tradotto in tedesco la *Marsigliese*.

§ 3. — Nel '92 venne promosso al magistero di filosofia, trattando una tesi di critica biblica sul peccato originale che egli sostiene essere un mito sorto nell'età mosaica. In questo periodo scrisse ancora su argomenti di questo genere che furono

ricordati assai benevolmente da Strauss nella sua famosa *Vita di Gesù*.

Il passo tra la teologia e la filosofia è assai breve e ben presto vedremo il giovane Schelling alle prese con le indagini filosofiche. Uno degli scritti più interessanti di questo periodo preparatorio è del '95 ed affronta il problema dell'Io.

Alla fine del '95 lo Schelling uscì dalla scuola di Tubinga e diventò istitutore dei due figli del barone di Riedesel studenti a Lipsia.

Qui egli stabilì maggiori contatti col mondo della ufficiale cultura contemporanea e iniziò i suoi rapporti con Fichte e con Goethe, ad entrambi caro, perchè la sua opera si poneva come un personale approfondimento dell'idealismo soggettivo non disgiunto dall'amore per la natura.

Da Lipsia intraprese i suoi viaggi per i maggiori centri della Germania: indimenticabili giorni di Berlino e di Dresda! Il suo spirito si apre, assetato e vivo, dinanzi ai tesori dell'arte e della vita.

§ 4. — Nell'autunno del '98 lo Schelling fu chiamato, assenziente Fichte, per volontà di Goethe, ad insegnare da straordinario nella università di Jena.

A Jena conobbe personalmente Schiller. In questa città, uno dei centri più significativamente spi-

rituali della Germania romantica, lo Schelling entrò militante, nel cenacolo degli Schlegel i quali attorno all'*Athenäum* bandivano la fede romantica.

La comunione con Schleiermacher, Tieck e Novalis operò in lui un profondo rivolgimento e gli aprì i nuovi orizzonti della cultura europea ed un bisogno disperato dell'arte. E mentre il giovane pensatore, elaborava ed esponeva la *filosofia della natura,* si veniva maturando in lui la esigenza di un più puro romanticismo, il bisogno di tradurre nell'atto lirico le profonde meditazioni filosofiche nelle quali era vissuto.

§ 5. — E' di quest'epoca infatti la composizione di alcune liriche che comparvero nell'*Almanacco delle Muse,* periodico diretto da Federico Schlegel e da Tieck, tentativi che preludevano alla composizione lirico-didascalica del '99 e cioè la *Confessione di fede epicurea di Heinz Widerpost.*

C'è in questo tumulto d'arte e di pensiero il superamento della filosofia naturale e l'aspirazione ancora indistinta e tumultuaria al cosidetto periodo dell'idealismo estetico.

Il romanticismo lo investiva e stordiva nel suo bisogno di trasfigurazione lirica del problema del reale e lo induceva ad una prassi di pura poesia

nella quale, per necessità di cose, lo Schelling doveva riuscire inferiore a se stesso appunto perchè posto accanto ai colossi della poesia di quel tempo.

Da ciò una scontentezza mortale che lo invadeva ed un bisogno prepotente di aggressione e di difesa ingigantito da un senso morboso della propria personalità.

§ 6. — La dimestichezza con gli Schlegel lo fece entrare nell'orbita di influenza di quella ninfa Egeria del romanticismo tedesco che fu Carolina, moglie di Guglielmo Schlegel. La sua amicizia e la sua ammirazione per questa interessantissima donna lasciano in fondo al cuore del giovane scrittore un senso di amarezza e una passione spirituale che balena torbida in ogni suo gesto ed in ogni sua parola.

La sua *gelosia* (nessuna parola come questa potrebbe essere più appropriata) si traduceva in angolosità di ogni genere e faceva cadere dal suo cuore i vecchi idoli ed i vecchi entusiasmi.

Fichte fu una di queste vittime: perchè Fichte brillava troppo in quei cieli. Intanto si accendeva una mordace schermaglia di maldicenza e di intrighi tra Dorotea Veit, amica di Federico Schlegel e Carolina Schlegel, moglie di Guglielmo: queste crepe servirono a discentrare il movimento

romantico ed a rendere più cupo lo spirito di Schelling già profondamente innamorato di Carolina.

Il colpo di grazia che ingigantì le malignità d'ogni genere, fu dato dalla morte di Augusta, figlioletta di Carolina Schlegel, spenta, come si disse, a causa di una cura consigliata da Schelling.

I suoi nemici arrivarono ad accusarlo di veneficio preterintenzionale e si deve alla difesa del padrigno (la piccola Augusta era figlia del primo marito di Carolina) se la quistione fu messa a tacere. Jena però era diventata per Schelling una residenza insopportabile: nel 1803, dietro sue vivissime brighe, ottenne l'ordinariato all'Università di Würzburg. A questa gioia se ne aggiunse un'altra: Carolina, divorziata da Guglielmo Schlegel, diventava la moglie di Federico Schelling!

§ 7. — Ma non era la pace! I suoi nemici ed avversari si moltiplicavano in proporzione diretta dell'estendersi della sua fama: lo stesso Hegel, il vecchio compagno di collegio, non nascondeva più le sue riserve sul sistema filosofico dell'amico, mentre Schelling si vedeva posposto nelle cariche universitarie a gente notoriamente inferiore a lui.

Senonchè, l'espansione napoleonica e la potenza del Bonaparte, lo raggiunsero e gli resero giusti-

zia: resero, forse, giustizia al giovinetto traduttore della *Marsigliese!*

Nel 1806 lo Schelling abbandonò Würzburg ed ebbe la nomina a membro dell'*Accademia di Scienze* di Monaco di Baviera.

Parve là che la pace lo avesse raggiunto con la gloria e con l'amore. Ma, il 7 settembre del 1809, Carolina lasciò la sua vita terrena.

La causa della incipiente sterilità che lentamente ma tenacemente avvince lo Schelling deve forse ricercarsi in questa tragedia familiare, come nel senso misterioso di questa morte, e quindi della *morte* in genere, deve ricercarsi il segreto motivo della sua involuzione mistica.

Dopo di essere stato ospite del fratello a Stuttgart ritornò a Monaco e si diede come ad un refrigerio alle più crude polemiche specie contro Iacobi.

Nel gennaio del 1813 fondò una rivista, *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche,* che visse poco e poco potè raccogliere di vitale degli studii di Schelling. Questi, alla fine del 1812 si innamorò di un'amica della sua defunta moglie Paolina Gotter e la sposò.

Ma non fu questa la vecchia fiamma suscitatrice e purificatrice: pareva che Schelling trascinasse in una stanchezza ineffabile, il peso e la sedu-

zione dei suoi problemi senza riuscire ad attingere quei vertici luminosi ai quali con tanta baldanza si era già proteso. Le *Età del mondo*, opera che egli sognava completa e risolutrice, non riuscivano a venir fuori, ad onta delle sue reiterate promesse; la salute gli si faceva malferma ed egli desiderava di abbandonare l'ospitale Baviera.

§ 8. — Nel 1820 lo vediamo trasferirsi a Erlangen dove dettò lezioni di filosofia e di mitologia con lena sempre minore fino al 1825, anno in cui saliva al trono di Baviera quel Luigi, re suscitatore e mecenate che affidò a Schelling la presidenza dell'Accademia.

A questo periodo della sua vita, trascorso in un ambiente quasi esclusivamente cattolico, risale l'orientamento antiprotestante di Schelling che nelle sue lezioni di mitologia puntava risolutamente verso il concetto della personalità di Dio, creatore del mondo. Assuefattosi all'ambiente, Schelling visse una vita di spirituale penombra fino al 1841, anno in cui si recò a Berlino per tenere un corso annuale.

Il corso ebbe un grande successo, malgrado la presenza dei molti hegeliani che non avevano disarmato neppure dopo la morte del maestro.

Durante l'anno accademico cominciò a manife-

starsi una certa reazione, specie per opera dell'ala estrema dell'idealismo hegeliano, che faceva capo al Feuerbach.

Le molte polemiche suscitate non trovano Schelling pronto come una volta all'ardore dell'aggressione e lo obbligarono a rinunziare all'insegnamento che cessò di fatto nel 1846. Gli ultimi anni della sua vita passarono in una meditazione affranta della sua opera, meditazione mascherata dalla protesta di dover tentare un riorganamento definitivo del suo sistema.

Viaggiò per qualche tempo, desideroso ed oblioso ad un tempo; e la sera del 20 agosto 1854 si incontrò con la morte e con la verità a Ragaz in Isvizzera.

II. — MATURAZIONE CRITICA

SOMMARIO: § 1. Il presunto periodo fichtiano. - § 2. Primi scritti e loro posizione critica. - § 3. Il germe dell'esigenza religiosa. - § 4. Dall'io-tutto al tutto-io.

§ 1. — A comprimere lo sviluppo della filosofia Schellinghiana in un approsimativo schema storico si suol ricorrere ad un punto di partenza che si suol battezzare il suo *periodo fichtiano.*

Certo non è possibile negare ragionevolmente una influenza del Fichte nella prima opera dello Schelling, influenza palese e confessata e financo ostentata in un tono apologetico e didascalico.

Ma più il giovane Schelling si addentra nei meandri dell'esposizione e più al fondo si va notando un dramma di temperamento e di cultura.

I suoi scandagli filosofici oscillano tra i poli opposti del razionalismo kantiano e dello scetticismo declamatorio di Schulze. Quando nel 1794 lo Schelling dà alla luce il primo scritto, *Ueber die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt,* nel quale cerca di raggiungere una formula ed una forma unitaria del filosofare, si sente che, oltre alla *Critica della ragion pura* ed all'*Enesidemo,*

la scoperta fichtiana dell'Io è vissuta in una fede più intensa e più feconda, e che il freddo *Io* del Fichte cerca di assolutizzarsi in un clima più fervido, tutto inteso ad assorbire in sè non solo l'*essere* ed il *pensare*, ma anche il *credere*.

§ 2. — Qui c'è, oscuro ed assai sottinteso se vogliamo, il segno premonitore della personalità religiosa dello Schelling ed un antecedente quindi non equivoco che carcera in una ben definita parentesi la sua famosa confessione di fede epicurea.

Questa posizione, quantunque sia ferma in linea sistematica e tecnica all'idealismo soggettivo del Fichte, pure nelle sue giunture più intime minaccia l'eresia e lo scisma.

L'allontanamento dal Fichte si fa più visibile laddove Schelling acquista coscienza critica più chiara dell'*Io*. Ed egli si stacca dal maestro proprio nell'atto in cui con maggiore forza lo coglie. Nel suo secondo scritto, *Von Ich als Princip der Philosophie* (1795) la sua posizione fichtiana si fa più limpida e, direi quasi, meno declamatoria ed entusiastica. Ma nella scoperta dell'*Io* assoluto, c'è già in germe tutto lo sviluppo della filosofia dell'identità.

Ed è proprio nell'àmbito di questa scoperta che

lo Schelling cerca di sviluppare quello che era la massima invenzione kantiana: la libertà.

L'*Io* assoluto dello Schelling nasce da una interferenza tra la tradizione spinoziana dell'*Uno-sostanza* e quella kantiana dell'*io puro-pratico* cioè dell'*Io* libero di Kant. Schelling trasferisce il puro oggetto nel puro soggetto e li unifica.

Ma, in sede critica, vedremo come questo trasferimento assommi e moltiplichi due equivoche posizioni della libertà.

Queste confluenze e questi precedenti sono il nocciolo formativo di questo periodo critico in Schelling e preannunziano il tono polemico del suo terzo scritto e cioè *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) dove Schelling piglia coscienza critica degli estremi entro i quali va sviluppandosi la filosofia dell'io-assoluto: la filosofia del puro oggetto (Spinoza) e la filosofia del puro soggetto (Fichte).

§ 3. — Ma la sua coscienza critica è sorretta da una vergine volontà speculativa, che si traduce in una inchiesta centrale, quella cioè sul problema morale.

E' qui dove Schelling si impegna alla conquista di un Dio-morale, di un principio che concili effettivamente, anzi implichi il conoscere ed il fare.

La *sintesi a priori pratica* gli appare diafana fino ad una trasparenza di nulla e gli appare come un illusorio ripiego che ricrei in astratto un mondo negato in concreto.

Si può già dire che questo Schelling fichtiano, o presunto tale, abbia già stabilito i limiti della sua speculazione ulteriore e con impulso divinatorio abbozzi tutto il processo della sua filosofia.

Il fulcro critico di questa ricerca sta nella individuazione precisa di un dogmatismo al fondo del criticismo.

O Dio è legge morale autonoma, ed allora il processo dell'io puro pratico è distrutto; o la legge morale, chiusa nel suo anomismo individuale, da pura forma si traduce in pura necessità perchè irrelativa, ed allora l'universalità della legge morale è svaporata.

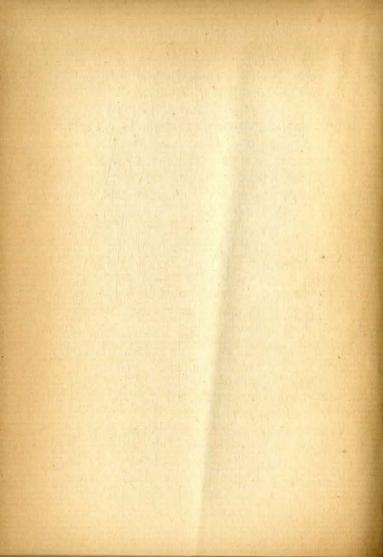
L'esigenza religiosa di Schelling ha i suoi primi bagliori drammatici in queste pagine. E qui si può dire, senza tema di paradosso, che il puro fichtismo è superato: in questa spasmodica esigenza della libertà umana. Profonda ansia religiosa intricata e distratta in mille labirinti, ma che non può non riuscire al suo vertice.

Gli altri scritti di questo periodo e cioè *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795), quasi rinnegato poi dell'autore, e *Abhandlungen zür Erlanterung des Idealismus der Wissenschafteslehere* (1796-97)

des Idealismus der Wissenschafteslehere (1796-97) rappresentano un materiale da rifondere nel *sistema dell'idealismo trascendentale.*

§ 4. — Schelling di questo periodo è l'abbozzo dello Schelling maggiore: qui si ritrovano i motivi e i conati della sua veemenza intellettuale, in quest'oscuro dramma critico si maturano i germi del suo sentimento storico e la coscienza del suo idealismo. Qui c'è non solo l'annunzio della rottura con Fichte, anzi, del suo capovolgimento, ma tutta l'amorosa simpatia per Spinoza, che gli appare il più concreto tra i ricercatori dell'*uno*, quell'amorosa simpatia che sboccherà e balzerà così calda nella prefazione al suo breviario di filosofia, intendo dire in *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).

Non c'è bisogno d'arrivare al *Sistema dell'Idealismo trascendentale* per accorgersi che tra Fichte e Schelling c'è l'abisso del capovolgimento.

E' proprio in questa sede che si nota come il Fichte si tenga all'idealismo dal punto di vista della riflessione, mentre Schelling abbia considerato l'idealismo dal punto di vista della produzione. L'idealismo fichtiano, asserisce che l'Io è tutto: mentre lo Schelling, già afferma recisamente che il tutto si identifica con l'Io, e nulla può esistere che non sia Io.

III. — LA NATURA

SOMMARIO: § 1. Rinascimento e romanticismo. - § 2. Verso la Filosofia della Natura. - § 3. La Natura come spirito. - § 4. La Natura come mito. - § 5. Germi dialettici. - § 6. Il problema della materia. - § 7. La Natura come negazione della Natura. - § 8. Atteggiamenti polemici.

§ 1. — Il rinascimento, ed in particolar modo quello italiano, rappresenta una vigorosa liberazione da ogni impalcatura metafisica, che neghi la natura come attività e come bene: il pensiero del rinascimento, più che una vera e propria filosofia della natura, è la coscienza lirica e costruttiva di essa.

C'era stato un arresto alle speculazioni liricorazionali sulla natura nell'annunziarsi delle filosofie nuove: da quella di Cartesio a quella di Leibniz. Ma non può veramente dirsi che l'empirismo abbia fondamentalmente ripreso il problema del rinascimento. L'empirismo costruiva una nuova metafisica corporea, invertendo lo sterile dualismo medioevale.

Ora, nella negazione della filosofia empirica può intendersi il valore costruttivo della filosofia

naturale di Schelling ed il suo non equivoco appiglio alla speculazione del rinascimento.

Il rifiorire delle scienze naturali, da Galileo alle nuove dottrine elettriche, non ha e non può avere che un carattere preparatorio alla filosofia del romanticismo. Ed il romanticismo ci appare come la aspirazione più intensa all'unità dell'essere: quest'aspirazione Goethe traduce in un ordine lirico superumano, questa aspirazione Novalis risolve in musica e canto.

§ 2. — Bisogna tradurre l'indeterminato lirico e fantastico in un necessario ordine razionale, bisogna far sì che la poesia della natura si faccia una filosofia della natura.

Ma una filosofia della natura non è costruibile rimanendo fermi a Fichte ed al suo dogma della natura-limite. Ecco perchè Schelling affronterà più recisamente la negazione fichtiana nel primo scritto di questo periodo e precisamente in *Jdeen zu einer Philosopie der Natur* (1797).

Si nota in queste pagine una applicazione non opaca dei risultati Kantiani della sintesi *a priori*. Pare che l'antidoto più efficace contro il solipsismo pratico del Fichte debba ritrovarsi nella grandiosa e suggestiva seppur muta e misteriosa costruzione kantiana.

§ 3. — Per *costruire la natura* non è possibile applicare la filosofia alle scienze dell'empiria; bisogna piuttosto determinare filosoficamente e quindi *a priori* la scienza della natura: l'*universo del nostro sapere*. La natura si considera dunque come l'aspetto sensibile dello spirito e come l'applicazione della sua legge. Qualcosa, come si vede, di indeciso tra il rapporto noumeno-fenomeno di Kant ed il macrantropo bruniano.

Questa intuizione è sorretta ed inghirlandata con copia di osservazioni tratte dalle nuove e suggestive scoperte scientifiche: si direbbe che Schelling ritrovi nel progresso della scienza un acquisto laborioso e sicuro della verità da lui intuita, della verità rivelatagli da quello che egli chiamerà il *senso interno*. La scoperta newtoniana trascende il campo dell'esperienza, l'uso della legge di gravitazione si direbbe — ad usare un termine kantiano — *trascendentale*.

Attrazione e repulsione sono le massime categorie dell'essere corporeo ed ogni giudizio non può fondarsi che su questi valori metaempirici.

§ 4. — Ma la materia resta qui chiusa ed impenetrabile come la *cosa in sè* kantiana; lo sviluppo della filosofia della natura è, in certo senso, illusorio. La posizione inizialmente kantiana non è

superata. Schelling si accorge, *sente* ciò, ed ha bisogno di protestare con malaccorta veemenza che egli rinnega un concetto della materia come cosa in sè.

Ma l'equivoco non si dirada nè si supera. E non è tutto: la *filosofia della natura* cela una interpretazione mitologica e lirica della natura: lo Schelling romantico si appalesa qui come un creatore fecondo di miti e come un utilizzatore raffinato di analogie.

La riprova ci è fornita dal suo scritto *Von der Weltseele* (1798). La vecchia anima del mondo tradirebbe un dualismo ostinato (il dualismo platonico e quello stoico) ove non fosse dallo Schelling risolta in una significazione ed in un impeto lirico trasfiguratore. Meccanismo e teleologia che sono i due termini di opposizione per una costruzione di questo genere sono sforzati in una dialettica assai arbitraria seppure seducente. Dal principio di sintesi della meccanica necessaria dell'urto con la spontanea razionalità dell'organizzazione scaturisce l'armonia, così come nel mondo corporeo scaturisce la luce, la elettricità e la polarità.

Anche il processo della vita si determina attraverso la dialettica della distruzione e della ricostruzione.

§ 5. — L'introduzione di una sistema dialettico al centro di questa ostinata tendenza all'unità assoluta, crea e fa irraggiare tutto il senso di vita di queste pagine. In questo senso di fecondità fantastica e lirica noi sentiamo che si realizza qualcosa di più e di meglio che non nelle *Idee;* forse perchè viene utilizzato il principio della sintesi degli opposti e si utilizza in sede tra il lirico e il filosofico la dottrina della natura-limite del Fichte.

Nel superamento schellinghiano non c'è la negazione di Fichte, ma la sua integrazione e il suo sviluppo romantico.

Solo a questo patto il romanticismo tedesco può conquistarsi uno stile.

Il concetto di *creazione della natura,* cioè di consapevolezza filosofica dell'assoluto, appare più chiaramente in *Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie* (1799).

La natura vi viene concepita come una attività esente da condizione, che non si esaurisce e circoscrive nella particolarità del fenomeno. Questa totalità si coglie in una intuizione specifica che non è quella del sensibile e del particolare.

La natura è un processo di divenire universale realizzato, anzi realizzantesi in atto, come un rincorrere di omogeneità e di eterogeneità, tanto

nella sua forma inorganica, quanto in quella organica che sono tra di loro corrispondenti in quanto determinate da una stessa causa, cioè una identità originaria.

La posizione schellinghiana della filosofia della natura ripone il vecchio problema ionico dell'*arché* in un significato dialettico più evoluto in quanto tendente a superare il puro meccanismo e quindi il dualismo tra materia e spirito. Si può dire che Schelling tenti tutti i gradini del processe che va dai *fisiologi* ad Aristotele, per trasfigurare l'ilomorfismo in uno spiritualismo vero e proprio. L'unità dei gradi della natura seppure raggiunta attraverso uno sforzo di analogia fantastica. pure pone lo Schelling in un piano scientifico assai nuovo e lo affianca a tutto il movimento di rinascita scientifica che doveva sboccare nell'odierna concezione energetica e dinamistica.

Qui si supera, per fede, il dogma newtoniano della gravità che è seducentemente disposto a conciliare la meccanica dell'universo con la noumenologia dell'attrazione. Ben lo Schelling fu disposto a battezzare la sua filosofia della natura come uno *spinozismo della fisica*: più che fichtiano il suo punto di partenza è spinoziano. Ma dove le molte ansiose ricerche e le ispirate improvvisazioni scientifiche dello Schelling si com-

pongono in un più chiaro ordine filosofico è in *Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

Il concetto assolutamente unitario dell'essere, così baldanzosamente ostentato negli scritti fin ora esposti, pure lasciava adito al dubbio dualistico esasperato nella posizione dialettica assunta.

Il sistema dell'identità che è già in piena maturazione critica e costruttiva ha bisogno di imporsi sopra una critica recisa del dualismo.

Questa *introduzione* deve raggiungere questo vertice critico e sbarazzare il campo da questo incomodo sottinteso.

Natura e spirito sono apparsi sinora come due entità nient'altro che simili, come *due* prodotti di un principio unico, che irresistibilmente si dispongono nell'antitesi.

Questa antitesi non può rimanere tale: deve tradursi in una dialettica; e una dialettica è tale solo quando la duplicità degli opposti sia dedotta da un *uno totale ed indifferenziato*.

La natura come puro reale è un *a priori* dal quale si deduce *l'immediato* dell'attività produttrice ed il *mediato* dell'ordine meramente fisico. Qui si incrudisce tutto il predeterminismo spinoziano che risiede al fondo della speculazione schellinghiana

e matura così la tragedia più che il dramma della libertà.

La negazione della libertà schellinghiana sta tutta nel significato trascendentale in cui egli travasa il modo del fenomeno fisico.

La sua critica della natura è in fondo la critica che dell'esperienza fa Kant, e con Kant egli si orienta verso il *puro,* cioè verso l'incondizionato, che essendo assolutamente libero nega di fatto la libertà.

§ 6. — La costruzione di un sistema puramente trascendentale della natura, cioè la negazione di una natura possibile come libertà è compiuta in uno degli ultimi scritti di questo periodo naturalistico e precisamente in *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* (1800).

Il problema della materia qui affrontato è il centro dal quale lo Schelling tenta una invenzione ed una giustificazione della natura: la materia, secondo lui, nasce dalla conciliazione dialettica dell'attrazione e della repulsione che cercano un piano superiore di intesa, che aspirano, cioè, incessantemente all'identità.

Forse in questa definitiva forma ricompare più visibile e più costruttiva la dottrina fichtiana del limite in quanto il principio attivo e passivo delle

forze pure, aspirando all'identità attualmente *si limitano* reciprocamente.

L'identità insomma apparrebbe in questa costruzione come un punto interno ed allo stesso tempo, all'infinito delle cose, come una giustificazione suprema della teleologia e della razionalità della natura. La elettricità dà a Schelling una mitologia abbondante a convalida della sua dottrina, in quanto l'elettricità compendi nel corpo due opposti versi di tendenza, il positivo ed il negativo, e giustifichi così, sulla traccia di principii puramente dinamici il *riempimento dello spazio*.

§ 7. — I tentativi dello Schelling, sui quali ci siamo trattenuti, celano, a guardarci bene, più che una costruzione della natura la sua negazione.

E questa negazione è resa più fervida dal suo temperamento metafisico.

Schelling è riuscito all'Antinatura, è riuscito in un mondo lirico dove la libertà, negata in sede rigorosamente conseguenziale, è vissuta come clima e come emozione. Il frutto più succoso di questi tentativi non è solo tecnicamente e formalmente una poesia. La famosa *Epikurische Glaubensbekenninis Heinz Widerporstens* (1800) è la liberazione dello spirito schellinghiano dal formalismo di Kant in cui si era risolto il suo tentativo di co-

struzione *a priori* della natura, e dal sostanzialismo spinoziano che costituiva il fondo più precariamente analogico della sua identità.

La sua confessione di fede epicurea coglie nel cosmo un glorioso spirito animatore — ahimè — impietrato. Il dramma di questo spirito è simile a quello di Prometeo: si risveglia nelle cose opache e restie e vuole animarle alla sua vita e vuole unificarsi ad esse.

Questa forza è la *natura naturans;* ma solo che una volta si stacchi dalle cose le vedrà a sè opposte ed inerti. Questo spirito è l'*Uomo*.

La tragedia dell'uomo è tutta in questa aspirazione al ritorno, in questo bisogno di uscire dalla ferrea *lex individuationis*, che ha scisso l'unità del tutto ed ha creato lo Spirito e la materia.

E' questa la risoluzione del molteplice nell'uno, del fenomeno nel noumeno: ma è nient'altro che una risoluzione lirica, qui più pressante ed intensa perchè spoglia da ogni elemento intenzionalmente razionale.

Il pensiero umano può cogliere la sua essenza di qua dai limiti della riflessione: quando la intuizione si è tradotta nell'appercezione il mondo del soggetto e dell'oggetto saranno tragicamente posti contro, e l'io-tutto vedrà minacciosamente insorgere la barriera del non-io seducente e allettatrice ma ostinatamente invalicabile.

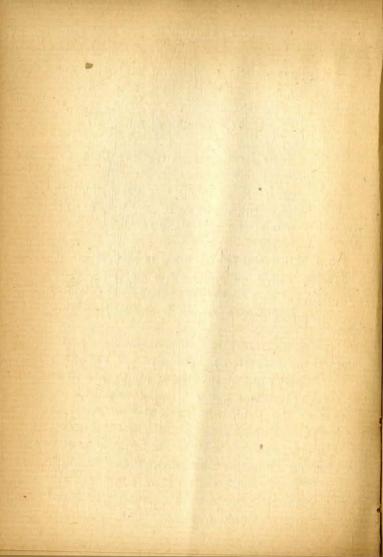
Questo dramma di Heinz Widerpost è eterno come tutti i problemi insolubili. L'ala del canto non lo placa nè lo sciogliè nella mistica certezza spinoziana: perchè Spinoza per Schelling non è e non può essere che un punto di partenza.

Lo sbocco mistico della filosofia di Spinoza è contornato dalla fredda aura irreligiosa della sostanza-dio.

E Schelling, questo Schelling ateo del canto, non è ancora che al suo punto di partenza. E per arrivare a Dio la strada è assai lunga.

§ 8. — Gli scritti che seguono la *professione di fede* hanno un tono polemico: sono, cioè, soste di questa sua fase costruttiva. Schelling si difende.

Una grande stanchezza lo ha invaso, ed una grande speranza.

Il suo scritto *Ueber den Wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) dove cerca di chiarire i suoi concetti sulla filosofia della natura contro le applicazioni rigorosamente kantiane dell'Eschenmayer che in alcuni suoi saggi del 96 e del 98 sulla scorta dello Schelling aveva creduto che i fenomeni possano dedursi trascendentalmente dalla natura e che fosse possibile costruire idealisticamente una filosofia della natura e quindi della materia, era stato preceduto da circa un anno dal *Sistema dell'idealismo trascendentale!*

IV. — L'ARTE

SOMMARIO: § 1. L'idealismo trascendentale. - § 2. Filosofia ed arte. - § 3. L'autocoscienza. - § 4. Verso la libertà. - § 5. Dottrina della sensazione. - § 6. L'astrazione trascendentale. La libertà. - § 7. Meccanismo e teologia.

§ 1. — Il *System des trascendentalen Idealismus* (1800) rappresenta lo sforzo più vigoroso di Schelling per organizzare in un tutto sistematico le sue intuizioni.

La meditazione gli impone di lineare *ab ovo* un processo totale. Egli sente di dover muovere dal senso comune: la conoscenza è conoscenza della verità e la verità è l'adequazione della rappresentazione con la cosa. Da ciò passa a fissare il concetto di natura come totalità degli elementi oggettivi del nostro sapere, mentre l'Io o l'intelligenza è formato dagli elementi soggettivi. Ma il soggetto e l'oggetto, nell'atto in cui si accordano, sono non solo contemporanei, ma identici.

Compito della filosofia è di chiarire come si accordi il puro soggettivo col puro oggettivo. Or mentre la filosofia della natura pone come primo l'oggetto e da esso fa scaturire il soggetto, la filosofia trascendentale deve partire dal soggetto co-

me primo ed assoluto e farne scaturire l'oggetto. La filosofia trascendentale è un perenne obbiettivarsi del soggettivo. Questo obbiettivarsi è un produrre.

§ 2. — In questo senso si dice che la filosofia e l'arte si distinguono solo nei versi di questa produzione. Nell'arte la produzione è diretta dall'interno all'esterno, mentre quella filosofica è diretta dall'esterno all'interno.

Da ciò consegue che l'organo effettivo della produttività sia l'arte.

L'attività che ci trasporta in un mondo massimamente ideale, e quindi massimamente reale, è la poesia.

La fusione tra realismo ed idealismo — Schelling insisterà assai su questa fusione — pare qui serenamente attuata in questo capovolgimento della filosofia della natura. Come la scienza della natura, ci dice, cava l'idealismo dal realismo spiritualizzando le leggi naturali in leggi dell'intelligenza, accoppiando il materiale al formale; così la filosofia trascendentale cava il realismo dall'idealismo in quanto materializza le leggi dell'intelligenza in leggi naturali e aggiunge al formale il materiale.

Fino ad ieri si poteva parlare di un principio

assoluto dell'essere, oggi non si può parlare che di un principio assoluto del sapere.

§ 3. — Questo primo gnoseologico, questo punto luminoso di tutto il sapere, è l'autocoscienza. Quando Schelling insiste su questa sua nuova scoperta non ha fatto altro che sviluppare i germi kantiani della filosofia della natura, e lo sviluppo di questi germi appare con maggiore evidenza allorquando affronta il sistema di deduzione da questo principio assoluto.

E' qui dove si fa il processo kantiano di conquista della sintesi *a priori*.

L'assoluto dal quale tutto si deduce, egli afferma, non è, non può essere che una *conoscenza identica;* poichè ogni vera conoscenza è *sintetica* occorre che questo vero-assoluto sia allo stesso tempo una conoscenza identica e sintetica.

Questa identità sintetica (soggetto-oggetto) può esistere dove il rappresentato è in pari tempo il rappresentabile e l'*intuito l'intuente*. Cioè nell'*autocoscienza*. Come si vede egli ha spogliato Kant di tutto il suo mondo di esperienza. di quello che è la sua filosofia dell'oggetto sensibile e del fenomeno per utilizzarlo fino all'eroismo *solipsistico* nell'uso puramente trascendentale della sintesi *a*

priori, nella risoluzione del *principium essendi* nel *principium cognoscendi*.

L'intuizione kantiana, spoglia della sua materia, diventa l'organo della speculazione trascendentale, quello che Schelling chiama l'*intuizione intellettuale*.

§ 4. — Il punto più sodo di questa costruzione è laddove egli deve poter fissare più energicamente il carattere incondizionato dell'intuizione intellettuale.

Quando deve, cioè, affermarne la libertà. Ma — come vedremo — la libertà non può coincidere con l'identità. Lo stesso Schelling deducendo i termini medi della sintesi assoluta sente il bisogno di affermare che *libertà assoluta* ed *assoluta necessità* sono la stessa cosa.

E qui inciampa in un mondo puramente noumenico.

Si direbbe che dall'ambito kantiano egli non riesca mai a liberarsi, da questo tremendo interrogativo ed ineffabile che è *la verità in sè*. Posta l'autocoscienza come atto assoluto, mediante il quale ogni cosa si pone come io, non può quest'atto, che è suprema condizione dell'essere-pensare, essere condizionato nè *pervenire alla coscienza*.

Quest'atto non è nè volontario, nè involontario, perchè questi concetti hanno valore solo nello spiegabile in generale.

Dunque l'assoluto dell'autocoscienza è fuori dell'atto di coscienza. E' in altre parole un *noumeno*.

Di quest'assoluto noumenico il filosofo non può accertasi immediatamente, ma solo per via di argomentazioni.

Anzi, diciamo noi, attraverso l'estendimento massimo di un'analogia.

Io trovo, dice Schelling, che mediante questo principio io mi produco in ogni istante a me medesimo : ne concludo che anche originariamente possa essermi prodotto solo in grazia di un atto simile. Tutto lo sforzo di Schelling è rivolto a dare un significato ed un contenuto all'assoluta autocoscienza. Questo contenuto non può acquistarlo che dal concetto del limite che solo può farlo evadere dalla carcere sopsistica, dove si era chiuso.

All'*io* è opposto qualcosa : ma non è l'*io* ad opporla (Schelling tiene a sottolineare questo che dovrebbe non confonderlo col concetto di limite fichtiano). Il negativo (non-io) è trovato come non posto dall'io.

Ma nell'io non v'è altro che attività; all'*io dunque nulla può essere opposto che la negazione del-*

l'attività. L'io trova in sè qualcosa d'opposto, significa dunque che trova tolta in sè l'attività.

§ 5. — Su questo piano equivoco costruisce la dottrina della sensazione.

L'io, egli dice, *sente* se trova in sè qualcosa di opposto (ed essendo l'io solamente attività) una reale negazione dell'attività. L'io dunque deve risolvere in sè questa passività (*afficirtseyn*) che sinora era posta nella sfera dell'oggetto. E ciò può accadere mediante l'attività.

Come si vede, pur rendendosi conto di questa antinomia tra attività e passività, Schelling non può che fermarsi su soluzioni puramente provvisorie come questa: l'*io ideale non può diventare passivo senza essere già prima attivo*.

Salvato così l'io come assoluta attività, può riuscire più agevole il fondamento dell'*intuizione produttiva* cioè la trasformazione dell'Io limitato dalla sua negazione d'attività (sensazione) nell'Io produttivo, cioè nell'Intelligenza.

§ 6. — L'io senziente e l'io intelligente vengono ricollocati in uno e medesimo prodotto mercè una terza attività in cui l'io scioglie se stesso dalla sua produzione e la supera, cioè la riflessione.

Ma il processo che si stabilisce tra l'intuizione e

la riflessione è chiuso nel suo carattere deduttivo e analitico.

Bisogna dunque arrivare ad un principio sintetico che ci eviti il circolo chiuso dell'io risolto in se stesso e quindi solo illusoriamente produttivo.

Bisogna chiarire in che modo l'io pervenga ad intuire se stesso come *attivo* nel produrre. Questo principio risolutore è l'*astrazione*.

L'*astrázione* trascendentale è condizione del giudizio, ma non è il giudizio stesso: spiega come l'intelligenza arrivi alla separazione dell'oggetto dal concetto, ma non come li riannodi nel giudizio. L'analisi dell'atto del giudicare è la fibra connettiva dell'ordine teoretico con l'ordine pratico.

E' questo il momento delicatissimo in cui Schelling introduce il concetto di libertà.

Infatti l'astrazione, cioè l'inizio della coscienza, è spiegabile con l'auto-determinazione che egli chiama *volere*.

E nell'atto di volontà egli trova la perfetta soluzione del problema dell'idealismo trascendentale.

Così pare a Schelling di aver colmato l'abisso tra il pensare e il fare non disponendo la volontà al vertice della filosofia pratica, ma estendendo il suo valore a base della filosofia tutta.

L'affinità tra il dramma kantiano e quello schellinghiano qui si fa più visibile.

Kant salva il mondo morale, così equivocamente sconosciuto nella critica della Ragion pratica, come un mondo noumenico, allorchè ha conquistato una legge umana di coesistenza ed è uscito dal puro soggettivismo della prima critica. La legge morale anche nella sua *apriorità* gli denuncia l'esistenza non più del puro soggetto, ma degli uomini. In questa conquista della umanità, in questa evasione dal sofisma dell'io-assoluto-soggetto, Schelling si libera dall'idealismo soggettivo di cui lo stesso Kant aveva fatto una critica così rigorosa. Il volere egli dice, si dirige originariamente per necessità ad uno oggetto esterno, ed il mondo può divenire per me oggettivo solo che vi siano intelligenze fuori di me Il punto cruciale del *Sistema* sta laddove egli deve identificare il volere nell'arbitrio e quindi nella libertà. Egli *sente* che il *volere assoluto* non è nè libero, nè non libero, che in ultima analisi il volere assoluto è una necessità assoluta.

Da ciò la necessità di ricorrere ad una interpretazione eterodossa dell'imperativo, ad un principio assolutamente *eteronomo* che lascia in forse il suo stesso istinto della libertà come principio assoluto e quindi utilizzabile in un sistema più rigoroso dell'identità. Se l'assoluto, dice Schelling, deve apparire a se stesso, occorre che, secondo il suo aspetto obbiettivo, appaia come dipendente da qualcosa

di eterogeneo. Questa dipendenza però non appartiene all'assoluto stesso, sibbene al fenomeno. Questo alcunchè di eterogeneo da cui dipende l'assoluto volere in servizio del fenomeno è la *tendenza naturale,* in antitesi alla quale soltanto la legge della pura volontà si cambia in *un imperativo.*

Il volere assolutamene considerato non ha originariamente altro obbietto che la pura auto-determinazione. Dunque per esso non può esistere alcun dovere.

§ 7. — Se questa tragedia della libertà schellinghiana non è risolta nella durezza sillogistica del sistema, finora esposto, pure c'è nella *quinta sezione* una nuova aria vivificatrice, un nuovo senso di libertà veramente conquistata.

Il filosofo si dimentica, per dar luogo al poeta: sono pagine liriche più alte e più conclusive della confessione di fede. La libertà è vissuta nel dramma dialettico, non come un problema, ma come un istinto mistico.

Le conciliazioni dialettiche a cui ricorre Schelling acquistano una linearità, una asciutezza ed una veemenza senza confronti. Dinanzi al problema dell'interpretazione della natura lo stile gli si scioglie in snodature più abbondanti e più morbide, l'eloquio gli si fa cristallino ed arioso.

L'idealismo trascendentale è per lui arrivato alla conciliazione tra meccanismo e teleologia. Il vecchio problema della filosofia della natura gli si presenta illuminato e risolto.

Il problema della natura, egli dice, si fonda precisamente in questo che essa nel suo meccanismo e sebbene per se medesima non sia altro che cieco meccanismo, nondimeno è teleologica.

Se tolgo il meccanismo — egli dice — tolgo la natura stessa. Tutto l'incanto che circonda, poniamo il caso, la natura organica, e che si può penetrare solo con l'aiuto dell'idealismo trascendentale, si fonda nella condizione di questa natura che pur essendo necessaria è tuttavia teleologica.

Il linguaggio della natura *è figura*, è immagine, è arte.

In questo senso l'arte giustifica la libertà e la libertà giustifica l'arte.

Questa è la risoluzione romantica dell'Idealismo trascendentale.

V. — L'IDENTITÀ

SOMMARIO: § 1. Lirica dell'identità. - § 2. Concetto dell'identità. - § 3. L'assoluto. - § 4. Tendenza alla mistica. - § 5. Insuperabilità del romanticismo.

§ 1. — La intelligibilità della natura è un capitolo della autocoscienza, come abbiamo visto, e si attinge *ab initio*. In essa lo spirito *vede*. Solo il poeta ha tradotto in unità concreta e fattiva quello che il fisico ed il filosofo vedono unilateralmente attraverso i due poli: il soggettivo (filosofia) e l'oggettivo (fisica).

Il problema dell'identità assoluta, risolto in sede lirica, si profila crucciato e prepotente sul suo orizzonte speculativo.

La poesia dell'*Idealismo trascendentale* preannunzia nuovi sforzi sistematici, segna nuovi bisogni logici.

Gli scritti che fan seguito al sistema dell'800 sono scavati tutti da questo bisogno di sintesi logica. Schelling sentiva di essersi disperso in minute indagini e attraverso l'abbondanza del materiale raccolto sentiva sfuggirsi quella linea di carattere e di precisione cui ambiva. Caratteristica in questo senso

di sistemazione è la famosa *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) che rimase interrotta.

In questo scritto Schelling rifuse tutto il materiale della filosofia della natura: si presenta oggi come un preambolo scarno, ma vibrante, al *sistema dell'Idealismo trascendentale* e come la sistemazione definitiva dell'ondeggiante materiale dei primi saggi di filosofia naturale.

§ 2. — In questa sede lo Schelling fissa con maggior vigore e con maggior rigore il concetto dell'identità, che appare così velato ed ambiguo nei primi scritti.

Qual'è il punto di vista e il punto di partenza della filosofia?

La ragione.

E' necessario che su questa base Schelling affermi recisamente l'identità.

La ragione è l'indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo.

Per arrivare alla ragione assoluta non c'è che una via: l'astrazione. Per colui che astrae la ragione cessa di essere qualcosa di soggettivo e di oggettivo, è il *vero in sè* e questo vero in sè cade proprio nel punto di indifferenza tra il soggetto e l'oggetto. La filosofia in quanto coglie la ragione tutto risolve in lei che è *una* ed è *tutto* ed è sem-

plicemente uguale a se stessa. Se oltre alla ragione ve ne fosse un'altra questa cesserebbe di essere assoluta ed una ragione oltre alla Ragione dovrebbe essere un oggettivo o un soggettivo cioè non cadrebbe nel punto d'indifferenza di cui sopra.

§ 3. — Questa Ragione è l'Assoluto e l'Assoluto si enuncia con la proposizione dell'identità A=A, la quale proposizione è immediata e quindi fuori del circolo dell'induzione e della deduzione. Se essa è *vera* lo è assolutamente e fuori dagli schemi spaziali e temporali.

Essa è veramente l'essere della filosofia perchè è la filosofia che elimina tutte le cose che stanno le une dopo le altre (tempo) e le une lontane dalle altre (spazio) e vede nelle cose soltanto quello per cui esse esprimono la ragione assoluta.

Solo l'identità afferma l'infinità ed è per questo illimitabile ed indistinguibile dall'Essere.

Da ciò scaturisce con evidenza immediata come il soggetto e l'oggetto, che ineriscono nell'identità, siano infiniti e non sia stabilibile tra soggetto e oggetto antitesi alcuna almeno nei riguardi dell'identità assoluta.

Ma differenza c'è, e questa differenza, che non può essere qualitativa, è quantitativa, ma ogni differenza quantitativa è possibile solo all'infuori del-

l'identità assoluta. Ciò che è fuori dall'identità assoluta è un *essere singolo*: ma un essere singolo non può *essere in sè* perchè fuori dalla Totalità cioè dall'Identità. Questo essere singolo è solo in virtù di una separazione arbitraria del Singolo dal Totale, separazione determinata dalla riflessione.

§ 4. — Come si vede il mondo dell'identità di Schelling va orientandosi minacciosamente verso l'ineffabile, va esasperando la sua tendenza mistica, in una fobia sempre più spiccata della distinzione fino alla creazione involontaria di un mondo irrazionale simile a quello platonico, che è il mondo delle cose singole, che è fuori dell'Universo perchè l'Universo è Identità e fuori dalla Ragione perchè nessuna cosa singola ha in sè la ragione della propria esistenza.

La filosofia della cosa singola si costruisce sopra una larvata ed ambigua dottrina metessica: ogni essere singolo è determinato da se stesso, perchè fuori dall'identità; e, in questo produrre mediato, partecipa in certo modo dell'Essere, dell'identità, come *forma*.

Ma il filo di questa dualità è da Schelling brutalmente interrotto perchè pericoloso all'identità assoluta ond'è che egli ha bisogno di tornare a Leibniz quando afferma che ogni singola cosa è,

riguardo a se stessa, una totalità. Il rapporto tra l'Essere e le cose si risolve dunque nell'identità problematica della *monade* con le monadi.

§ 5. — La *Darstellung* lascia sospesa una definitiva intelligenza dell'identità e lascia nello spirito dello Schelling un desiderio cocente di sboccare in un mondo più concretamente vero quale può essere quello della Bellezza. Il dramma romantico di Schelling ha le sue esigenze supreme: il *Bruno* (1803) è come la liberazione da un incubo dogmatico che aveva troppo a lungo gravato sul suo spirito.

Il romanticismo tedesco trova ancora il suo antidoto e la sua salvezza fattiva in una raffinata eredità dello *Sturm und Drang;* ed al fondo di ogni speculazione come un epilogo glorioso ritrova la veemenza di un sentimento e il refrigerio dell'emozione.

Il suo dialogo *Bruno* ha per noi valore non tanto perchè linea più marcatamente in una cornice polemica la dottrina dell'identità, ma perchè ci investe irresistibilmente ed indicibilmente con un senso diffuso del divino.

Il problema della libertà ci è presentato nella sua sede più propria: in Dio.

Ed in Dio è massimamente drammatizzato questo senso inesprimibile e refrattario della libertà. In

Dio che è sintesi di verità e di bellezza, che è cioè il massimo anzi l'unico oggetto della filosofia.

La filosofia, così come per Leibniz, si è tradotta in una teologia e l'Assoluto vestito di un nome caro e venerato più si adatta a sollecitare in noi il massimo problema: quello della libertà. Ma libertà non c'è e non ci può essere in seno a quest'Assoluto: lo stesso errore non è che un aspetto necessario dell'Eterno.

Posizione antidialettica questa che non riesce a snodare neppure la disposizione più accesamente platonica del dialogo dove Schelling, con una interpretazione angolosa e rigorosa della *mimesi* pitagorico-platonica cerca, comunque, di uscire dalla greve nebbia dell'identità. C'è, egli pensa, una Natura assoluta, eterna, immutabile, identica: su questa natura se ne modella un'altra che produce le cose singole e quindi imperfette, ma pur sempre rivolte a chiudere in sè la perfezione e la identità dell'Assoluto.

C'è, diremo noi, una Natura in atto ed una Natura in potenza. C'è, insomma, il sordo principio della distinzione dualistica da cui Schelling non può uscire. Questa aspirazione della natura-potenza a risolversi nella natura-atto è l'arte che è creatrice nel senso che aspiri alla realizzazione della Verità necessaria e della necessaria Bellezza.

Certi aspetti discorsivi del *Bruno* ci impediscono, così come impedirono a Schelling, di identificare definitamente e definitivamente l'Arte nella Filosofia.

Il dissidio tra l'oggettivo e il soggettivo ricompare qui in questa graduatoria tra Filosofia ed Arte ed estranea in certo modo il coglimento della Verità e quello della Bellezza. Ma solo che in Schelling si accentui una disposizione dualistica e dialettica la risoluzione della libertà promessa si fa più vicina. Ma non per questo meno illusoria.

Allorquando deve attribuire un essere dialettico all'Assoluto non può evadere dalla necessità di affermare la *identità degli opposti*. Non può fare a meno, cioè, di negare una dialettica nell'atto in cui la pone. Ad una considerazione assoluta della materia e della forma non sfugge la indiscutibilità di materia e di forma. Il problema di Dio è svaporato nel problema del tutto e la libertà è uscita dai nostri orizzonti!

VI. — DIO

SOMMARIO: § 1. Il problema morale. - § 2. Superameeto dell'arte. - § 3. Superamento dell'entità. - § 4. Cattolicesimo di Schelling.

§ 1. — Si è notatò da qualcuno come la filosofia di Schelling sia nel suo fondo antietica, riesca, cioè all'opposto punto di quella di Fichte che è tutta una etica. A questi critici non è possibile dare tutti i torti ove ci si fermi a considerare la filosofia di Schelling come un *sistema*, vale a dire come un organismo tecnico.

Ma se si penetra al fondo del suo temperamento, se lo si spoglia dagli impacci loici di cui è prigioniero, se lo si ricolloca nel suo clima naturale che è il romantico, ben apparirà come Schelling non sia che l'aspetto più tortuoso e più tormentoso di una sollecitudine religiosa e quindi in ultima analisi etica dello spirito tedesco.

Tutta la costruzione dell'identità poggia in ultima analisi sopra una totale intuizione etica del reale, sopra cioè una massima analogia di estendimento di un valore umano nel mondo. L'*imperativo categorico* ha perduto il suo centro individualistico e si è tradotto in un ordine di necessità

assoluta. Il problema dell'Uomo è diventato il problema del Mondo e il problema di Dio.

La conquista dell'autonomia kantiana si è risolta in un principio di assoluta necessità attraverso la negazione lenta e precisa di ogni motivo eteronomistico.

La evasione da ogni eteronomia possibile si è contale e più facilmente visibile attraverso il processo dell'Arte. Tutto il romanticismo di Schelling assume valore nel suo concetto trascendentale dell'Arte.

§ 2. — A differenza di Novalis, Schelling non si può fermare all'Arte se non come ad un gradino intermedio dell'intelligenza universale. Schelling è un filosofo, anzi, un puro filosofo. Novalis aveva negato l'uso puramente trascendentale dell'arte, risolvendo il Tutto nell'Arte, mentre Schelling inserisce l'Arte nel Tutto. Novalis scopre la vita poetica, Schelling la poesia della vita.

E' un romantico a metà. Ed è un romantico a metà perchè è figlio di Kant. Il romanticismo tedesco ha negato il trascendentale nel senso kantiano, mentre Schelling è ancora fermo a questo concetto di trascendentalità.

Ecco perchè i romantici e Schelling molte volte non si intendono: perchè parlano lingue diverse.

E i primi arriveranno all'Ironia, mentre Schelling d'ora in avanti non ha che una strada ed una meta: Dio. La *Philosophie der Kunst* (1802-3) comincia prima di tutto a intagliare più visibilmente il *Tutto* dell'identità con un sistema gradualistico il cui vertice è la Filosofia. Il mondo dell'arte potenzia la realtà, ma solo in un aspetto ed in un significato: la filosofia invece assomma in sè tutte le potenze intermedie tra l'arte e la scienza. La filosofia dell'arte, della scienza e della storia, non sono che capitoli della filosofia *tout court*.

Dio è questo Uno e Trino è *coscienza di sè* nei suoi tre aspetti di *vero*, di *buono* e di *bello*.

L'arte nell'atto in cui adequa l'*essere* alla *bellezza* è fantasia produttiva di miti, ed il suo processo è analogo a quello della filosofia che produce concetti. Concetti, dunque, e miti sono potenze di una medesima ed identica realtà.

In questa costruzione è realizzato con maggior vigore un sistema di distinzione trascendentale, ancora opaco nel *sistema*, e la speculazione è orientata più definitivamente verso una assoluta precedenza della Filsofia sulla Natura, l'Arte e la Storia.

§ 3. — Si esce lentamente, ma sicuramente dalla romantica e mistica nebbia dell'identità assoluta,

e si evita con più chiara coscienza il pericolo dell'Assoluto Irrazionale, verso cui gravita tutta la prassi romantica.

La conquista della *Filosofia dell'Arte* è tanto più schiettamente razionale quanto con più abbondanza si fanno frequenti i motivi dell'intuizione sensibile dinnanzi all'*assoluta ragione* preciso *terminus ad quem* più che *terminus a quo* della speculazione. Il sistema della pura deduzione in sede teoretica mantenuto è mitigato ed addolcito da un movimento inverso, ed il modo delle immagini si fa più spesso ed intenso, ma tutto rivolto all'assoluta unità della ragione.

§ 4. — In questa negazione in atto della deduzione pura lo spirito di Schelling ha già superato il puro razionalismo della Riforma e si è vigorosamente indirizzato al sistema cattolico in cui la compenetrazione tra materia e forma è così decisa da non permettere la evaporazione dei suoi limiti.

Dio, il puro intelligibile, diventa anche il puro sensibile ed attraverso la mediazione fattivamente creatrice dell'arte si costituisce non più una filosofia religiosa ma sibbene una religione in concreto: una fede che è anche opera ed un'opera che è razionalità e quindi responsabilità. Questi

sviluppi antiprotestanti della dialettica schellinghiana sono assai interessanti per intendere lo scisma romantico nel suo vero significato e la consistenza dei due nuovi romanticismi latini e cattolici quello francese (Châteaubriand) e quello italiano (Manzoni).

A chiarire il valore metafisico dell'arte come intuizione dell'Assoluto e come aspirazione perenne dell'Unità del Reale e dell'Ideale, e ad intenderne il profondo significato educativo e quindi religioso, mirano due notevoli scritti di questo periodo: *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) e *Vorlensungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803). Nello scritto del 1803 Schelling affronta in concreto il problema pedagogico ed accademico: il sapere è veramente sapere quando sia uscito fuori da ogni barriera particolaristica e tecnica, da ciò la necessità di orientare gli studi, ed in particolar modo quelli accademici, verso un comune piano filosofico.

Le divinazioni del Comenius, il profeta dell'unità educativa, si compongono in queste lezioni in un rigoroso e seducente ordine sistematico che denunzia subito la grande esigenza etica di Schelling. E' proprio qui dove si rompe il cerchio

magico del solipsismo schellinghiano, in questo bisogno di comunicare la verità ed altri esseri che come noi son capaci di apprenderla e di viverla.

Ogni filosofia dell'atto educativo ci avvisa di uno sviluppo morale di prim'ordine e ci denunzia un misticismo superato.

VII. — LA STORIA

SOMMARIO: § 1. Il processo morale implica la storia. - § 2. La storia come ordine morale. - § 3. Nuovo aspetto del problema religioso.

§ 1. — Rotto il gelido cerchio dell'Io-tutto ed introdotta nella speculazione una certezza sensibile degli altri uomini, la certezza cioè dell'imperfetto che è, però, sempre perfettibile, superato in un piano concreto il freddo ordine della deduzione, viene ad illuminarsi un concetto di cui Schelling si era servito negli ultimi scritti senza una netta designazione di significato: la storia. La storia è processo. Ogni processo implica una costante distinzione di un antecedente e di un conseguente e quindi, traducendo in linguaggio etico, di imperfetto e di perfetto. Imperfetto e perfetto assumono un valore pari di razionalità e distruggono nella precisa designazione del loro essere il dogma schellinghiano del puro identico. Ma la storia non è costruibile che a questo patto e c'è sempre un limite alla risoluzione autobiografica della storia. La meditazione del passato induce il pensatore a costruire un processo dove l'identità non è più in atto, sibbene in potenza.

La storia offre sempre questo appiglio dualistico del *come* è di fronte al *come dovrebbe essere* e rende in ciò invalicabile la dottrina aristotelica.

§ 2. — Le *Lezioni del metodo degli studi accademici* introducono nel sistema di Schelling una dottrina della storia assai suggestiva, ma assai pericolosa per l'identità e che cioè il mondo in quanto storia realizza progressivamente un suo ordine morale.

Il punto di risoluzione della Storia è Dio come Verbo incarnato e la Chiesa è l'aspetto estetico del Divino.

Il concetto della Chiesa opera d'arte chiude ed esprime allo stesso tempo il principio della Trinità che è perenne ed identico Uno.

Il Cristianesimo come punto storico, anzi come vertice della storia, obbliga il pensatore a rifare la strada di questa conquista, per intendere tutto lo sviluppo intermedio tra la temporalità empirica e simbolica dei miti pagani e il Dio Vero, extra-temporale, puro atto e Ragione di sè.

Tra questi estremi, termine sintetico e risolutore, si colloca il Cristo che assomma nel suo essere la materia (uomo) e lo spirito (Dio).

Tutta la storia dell'antichità gravita verso questa risoluzione e la ricerca storica di Schelling non è

che una giustificazione di questa teleologia universale.

Questa teleologia è esoterica perchè tradisce un puro mondo razionale cioè una tendenza irresistibile a liberarsi da tutti gli aspetti sensibili e precari, da tutte le strutture intellettualistiche ed astrattamente culturali.

La storia è universale e contemporanea perchè sempre risolta in atto in questa suprema coscienza del Divino che neutralizza ed assolutizza, nell'atto sintetico, la realtà empirica della tradizione e la immobilità feconda dell'Ideale.

Posta una esigenza storica, non c'è più modo di ricomporre l'Assoluto come *duratio tota simul*: la temporaltà, anche intesa con rigore trascendentale, assumerà perentoriamente una serie di distinzioni in atto poste come *prima* e *poi* nei limiti etici del perfettibile e del perfetto.

Il concetto della perfezione è come il concetto della santità kantiana: ha bisogno di un clima di libertà e la libertà ha bisogno di autorizzazione in suo limite che è la necessità.

L'Assoluto, come punto massimo di indifferenza della libertà e della necessità non risolve nè l'uno nè l'altro problema: identificandoli li nega entrambi.

In Kant si dà la *massima* perchè c'è la *legge* e

la legge è legge in quanto è *altro* dalla massima

Il problema della libertà importa sempre una dualità netta e fondamentale che l'Identità assoluta deve negare per definizione.

La giustificazione dell'identità come termine in cui cade il Reale (necessario) e l'Ideale (libero) è acuita in un suo scritto polemico sull'*Assoluto sistema dell'identità e sul rapporto col recentissimo dualismo*, un dialogo dove polemizza col Reinhold che intravede sul sistema dell'Identità due mondi a sè, due filosofie (quella dell'oggetto e quella del soggetto) già in sè compiute ed incomunicabili.

Schelling trincerandosi sul significato ortodosso dell'identità non è riuscito però a darci una giustificazione sufficiente sulla tendenza irresistibile del nostro spirito a vedere al fondo dell'identità due mondi, che anche a lui nell'*idealismo trascendentale* erano apparsi come opposti ed infondibili.

Ritornare alla formula A=A come l'unica identificazione del reale significa aver negato il mondo empirico e quindi tutta la filosofia della scienza su di esso costruita: di questa stanchezza negatrice è fatto il mondo della sua speculazione e di questa negazione dolorosa che gli fa di colpo negare quel mondo della storia di cui con tanta pazienza e tanta ala aveva cercato le leggi.

Cade in questo indefinito essere dell'Identità, con la storia, la morale e l'educazione; cadono le dottrine a lui più care come quella della *potenza* e della *produttività*. Cade la speranza della fede in un atto di chiarezza indistinto che è come un deserto senza fine.

§ 3. — Bisognava aver sperimentato lo strazio della solitudine perchè lo spirito di Schelling uscisse bruscamente dal mondo inumano dell'identità e riponesse in più fruttifero suolo le intuizioni dualistiche che avevano in certo modo drammatizzato l'opera sua.

L'evasione definitiva dal mondo dell'identità è segnata in uno degli scritti più lucidi e più notevoli, in *Philosophie und Religion* (1804).

In Schelling non c'è stato fin ora un bisogno problematico della religione: c'è invece una passione religiosa, c'è lo spasimo romantico dal quale non riesce a distrarsi. Fin qui le sue speculazioni sulla religione sono naufragate nel panteismo spinoziano, sono cioè, state risolte in una scepsi recisa dell'atto di fede come pura irrazionalità, cioè come inadequazione di sè con sè. Il problema della religione gli si pone sempre come il problema della storia e il problema della storia non è in fondo che il problema della natura. C'è

al fondo di queste realtà qualcosa di irrazionale; e l'irrazionale della natura e della storia, egli ha visto, non si risolve negandolo.

Il problema della dialettica platonica gli si prospetta di nuovo nella sua imponenza e nella sua tragica severità. La natura e la storia, sono, egli pensa, distinguibili dall'Essere puro in quanto vanno risolvendosi in certe particolari disarmonie ed irrazionalità. E queste risoluzioni irrazionali della natura e della storia non sono che *l'odissea dello spirito* che tende al suo essere pieno.

La disarmonia è un depotenziamento dell'idea ed è come il brivido del reale che rinsavisce e si purifica.

Mirabile concezione dialettica questa che risolve la realtà in una effettiva catarsi morale e crea tutta la storia come la perfettibilità della natura.

Bisogna arrivare al 1809, bisogna arrivare alle *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, per vedere risolti gli ultimi noduli restii di questa teoria in abbozzo.

VIII. — LA LIBERTA'

SOMMARIO: § 1. Riesame della libertà. - § 2. Dal sentimento al concetto della libertà. - § 3. Libertà e necessità. - § 4. L'amore.

§ 1. — Schelling è convinto — lo confessa nella avvertenza preliminare di *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Wenschlichen Freiheit* (1809) di non aver affrontato fino allora il piano ideale della filosofia ed in particolar modo il principio della libertà del volere, il significato della personalità ed il problema del bene e del male.

Le *Ricerche filosofiche*, quindi, più che un coronamento di sistema dell'identità rappresentano il nuovo punto di vista, etico e storico, in cui si pone lo spirito di Schelling.

Egli crede di avere una volta e per sempre superata la vecchia antitesi di natura e di spirito, di averne anzi « estirpato la radice ».

Ma resta una più formidabile antitesi, quella di necessità e libertà, antitesi che è assolutamente centrale alla filosofia. Schelling in fondo non ha che dilazionato gradualmente questa antitetica del reale, che gli si è presentata in un primo tempo

come opposizione tra natura e spirito e che cambia nome ma non cambia significato.

Bisogna vedere, ora, se la speculazione del nostro pensatore non riaffermi in quest'ultimo tentativo il circolo chiuso dell'identità e non risolva quest'ultimo tentativo in una petizione di principio.

§ 2. — C'è un *sentimento della libertà*, afferma Schelling. Nè si può dire che di questo *sentimento* non sia fatto lo strazio ed il dramma dell'opera sua. Bisogna, però, arrivare ad un *concetto della libertà*. La vecchia obbiezione scettica che laddove sia il *sistema* non sia postulabile la libertà è, per Schelling, semplicemente leggendaria. Il problema della libertà non si risolve che in sede [illegible] ragione, cioè nella pura sede dell'Assoluto; cavarsi d'impaccio, sono sue parole, rinnegando la ragione è una fuga piuttosto che una vittoria.

Ma — si dice — un sistema della Ragione Assoluta è panteistico, ed il panteismo è necessariamente fatalistico, non solo, ma nega la personalità umana, riconducendola a niente. La negazione della personalità porta come ineluttabile conseguenza la negazione di ogni libertà possibile e questa negazione fa evaporare nel nulla il problema del bene e del male.

Bisogna, dunque, sbarazzare il terreno da tutte le obbiezioni di questo genere perchè si giustifichi definitivamente il significato di questa affermazione: che la libertà quella *vera* è sempre in armonia con una *sacra necessità* e questa armonia è suprema razionalità o, come dice Schelling, *religiosità*. E per religiosità egli intende non già la cieca prassi del bigotto o la frigida volontà di sentire il divino, sibbene la conoscenza chiara di Dio, la luce spirituale stessa che ci fa agire con coscienza di quel che si compie. Una più illuminata razionalità.

§ 3. — Ma che cosa è questa razionalità, se non la coscienziosità del fare? E chi coscienziosamente agisce non è vero che sta dinanzi alle cose nel neutro stato dell'*arbitrium indifferentiae* o *aequilibrium arbitrii*, sibbene nella condizione di scegliere ciò che è migliore. Or questa scelta del migliore in quanto migliore è in certo modo necessaria.

Il solo idealismo, egli pensa, ha elevato il principio della libertà in questa sfera comprensibile, affermando sulla scorta di Kant, che l'*atto libero* è una immediata conseguenza della parte intelligibile dell'uomo, ma è necessariamente un atto

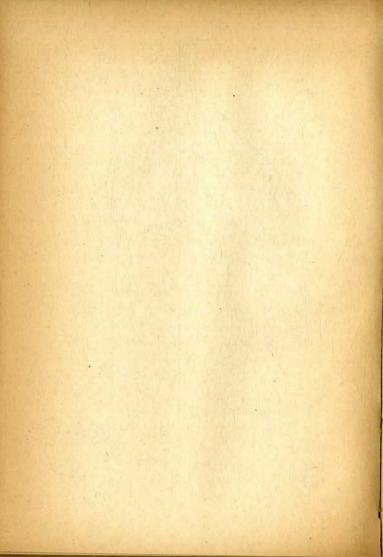
determinato. Necessità e libertà non sono che due aspetti di una stessa sostanza.

L'atto liberamente necessario è fondato sopra una intelligenza del bene e del male. Ma il bene e il male non sono due mondi o due divinità su cui è possibile tentare l'ennesima volta la favola dell'asino di Buridano. Non c'è che un principio che serva ad identificare l'altro; questo principio è il Bene, cioè Dio come spirito come reale *actu*. E Dio è un autorivelazione. Se Dio è autorivelazione è libero, anzi, assolutamente libero; ma se si rivela non può che rivelarsi ad altri esseri simili a Lui, cioè operanti di per sè. Che cosa è il male dunque?

Quello che scinde l'uomo da Dio è la individualità anche intesa come spirito, può tendere al suo centro massimo, cioè a Dio. Ma se il volere individuale si stacca dal suo centro vive una vita falsa, compie cioè il Male. Il male dunque non è un principio efficiente, ma un principio deficiente, è una involuzione del volere perchè la volontà dell'uomo non è che questo eterno desiderio di Dio e dell'Uno.

§ 4. — Le *Ricerche filosofiche,* — che si possono considerare come l'ultimo grande scritto dello Schelling che dopo il 1809 si chiuse in un infecondo

silenzio interrotto dalla comparsa di qualche scritto di scarso interesse — si conchiudono nella conquista lirica di un massimo principio della conoscenza e della moralità, nel principio dell'Amore creatore che è principio della creazione, quel principio che Dio legge nel cuore degli uomini ed in virtù del quale ama il mondo attraverso loro.

L'amore è il Sommo, è il compiersi della rivelazione, cioè il discacciamento del male dal bene. E' quello che era prima che fossero la materia e l'esistente.

IX. — LA RIVELAZIONE

SOMMARIO: § 1. Oltre la Ragione. - § 2. Essere ed esistere. - § 3. Significato della Rivelazione. - § 4. La causalità.

§ 1. — La passione in cui Schelling ha posto il problema della libertà e della storia più che conchiudere e coronare il sistema dell'identità, metteva il pensatore sopra un nuovo piano di conquista, lo faceva, cioè, uscire dalla *turris eburnea* dell'Io-tutto e della Ragione Assoluta faccia a faccia con un doppio schema dell'essere.

Alla ragione assoluta ripugnava il *farsi* della storia e la risoluzione personalistica dell'etica. Schelling si accinse quindi a ricostruire il mondo della storia e del bene di qua dell'assoluta ragione.

A riguardare il lungo cammino percorso dalla Natura a Dio sentiva gelare l'impeto del sistema deduttivo e si accorgeva di essere arrivato alla Verità attraverso una via con molta lentezza e con molta pazienza percorsa, si accorgeva che la verità più che un principio assoluto era il frutto della sua esperienza e che da questa esperienza

scaturiva, ma ancora lontana e quasi irraggiungibile. Nell'esercizio quotidiano di questo sistema di induzione egli vedeva fiaccata e disciolta la dottrina massima dell'identità, cioè quella della deduzione pura.

In questo *farsi* inoppugnabile egli sentiva la incoerenza di A=A e sotto il cielo freddo ed insensibile della Ragione vedeva turbinare iracondo ed insaziato il nuovo mondo della Irrazionalità.

§ 2. — In un corso di lezioni tenuto nel 1827 (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*) e più tardi nella *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (1841-1842) il sistema dell'identità si può dire completamente rotto.

Di contro al mondo dell'*essere* si pone un mondo dell'*esistere*.

Il pensiero e la realtà con tanta veemenza e passione compressi nella sua opera precedente acquistano una rilevante forza centrifuga.

La filosofia ripiglia il vecchio dominio dell'*essere* nel vecchio mondo della pura ragione, la scienza si rivolge con le sue minute e dispersive sollecitudini al mondo dell'*esistere*. L'unica forma possibile di sintesi è l'esperienza intesa nel senso kantiano: sensazione che cerca di farsi concetto, reale che si incontra e solidifica nell'ideale.

Idealismo ed empirismo non sono più negati come epiloghi unilaterali ed esclusivi del problema dell'essere: conviveranno d'ora in poi in buona vicinanza ed in mansueta sommissione. La opposizione che egli involontariamente viene a stabilire tra *filosofia negativa* (esistere) e *filosofia positiva* (essere) traduce un conflitto inconcepibile, nel clima idealistico e criticistico in cui l'opera di Shelling si determina, tra immanenza e trascendenza.

A colmare questo abisso tra due mondi destinati a non intendersi ed a costruire una storia che non faccia iato tra reale ed ideale Schelling escogitò il principio della Rivelazione.

§ 3. — La Rivelazione è l'atto in cui il Divino (l'essere) si dispone ad inserirsi nell'Umano (esistere): è qualcosa di più indeterminato del Verbo, che conciliava, anzi identificava il Divino e l'Umano, ma autorizza sempre la coesistenza parallelistica di una filosofia positiva con una filosofia negativa, del razionale con l'irrazionale.

Accentua in certo senso il sapore teosofico ed esoterico della speculazione schellinghiana, ma evita il misticismo, massiccio e negatore, dell'identità. L'Irrazionale di cui il pensatore si era difeso con tutti i suoi mezzi polemici e col fuoco della

sua veemenza torna ora scuro, ermetico e seduttore a dialettizzare massimamente il vecchio campo cristallino dell'identità.

Ma esaminiamo più minutamente il concetto della filosofia negativa. Schelling afferma che sia necessario rivagliare il principio dell'induzione: l'induzione può essere di due tipi, l'uno ci conduce ad affermare la *realtà* della cosa, (l'esperienza); l'altro *ciò che è possibile e ciò che non lo è* (il pensiero).

Al secondo non si arriva se non per mezzo della prima.

Pensiero ed esperienza non sono che gradi di un medesimo processo di conquista dell'Uno. E' una potenza che si fa atto. Ma mentre in Aristotele la potenza si traduce e risolve nell'atto per via di una *forza*, di una *energia* nel sistema schellinghiano di quest'ultimo periodo questo passaggio avviene per mezzo della *volontà*.

§ 4. — Il principio unificatore di questi due mondi sta semplicemente e puramente nel *volere*.

Nel volere si risolve dunque la tanto dibattuta inchiesta sul problema della causa e si dà un nuovo significato alle cause aristoteliche (causa materiale, causa efficiente e causa finale). Ma queste cause riguardano sempre la molteplicità dell'esperien-

za, è necessario ritrovare una quarta e definitiva causa dell'unità.

Questa quarta causa è Dio. E siccome Dio è causa totale si può anche dire che Dio è l'anima del mondo.

Il problema del volere come problema della libertà si presenta con maggiore imponenza nella cosidetta *filosofia positiva,* elaborata nel suo periodo accademico berlinese, nell'ultima età della vita del pensatore e risente della stanchezza e della foschia del suo intelletto vacillante.

Il nocciolo della *Filosofia della Rivelazione* è il seguente: l'ultima causa è anche l'ultima potenza; ma se l'ultima potenza si traducesse in atto finirebbe di essere l'ultima ed autorizzerebbe un *progressus ad infinitum* assurdo. Ma se fosse una potenza sarebbe tale a patto che fosse seguita da un atto.

L'ultima potenza deve essere dunque un atto che sia allo stesso tempo uno potenza: un atto puro.

Quest'atto puro però non può supporre una sua causa: è incausato ed è causante. Egli è causa perchè dispone del volere e quindi della libertà. E' Dio.

Ma anche l'essere relativo (l'uomo» è dotato di questo potere causante e quindi della libertà. La libertà dell'uomo trae il suo inizio storico nella *ca-*

duta. La caduto è l'atto della libertà umana che ha interrotto la sintesi dell'Essere totale. Alla creazione divina (atto di libertà) sta di contro il peccato della caduta (atto di libertà). Ma il relativo può esistere solo che tenda all'assoluto.

L'uomo è uomo solo che aspiri a Dio. Questa aspirazione essenziale all'Unità Schelling vide in una fantastica scorsa nella storia dei miti e delle religioni, costruendo così l'unica storia possibile del mondo. Questa storia si giustifica e si autorizza in una storia più reale che è la storia dell'Eterno e dell'Assoluto. Questa storia è compendiata nel principio della Rivelazione e la Rivelazione è il fondo unico di tutti i dogmi.

La Rivelazione è la storia del Dio Vero ed Uno creatore e poi redentore che si chiarifica massimamente in Cristo.

X. — IL SIGNIFICATO DI SCHELLING

SOMMARIO: § 1. Significato dell' idealismo. - § 2. Dal protestantesimo al romanticismo. - § 3. Il bivio fatale.

§ 1. — Schelling non si intende ove la sua opera non sia illuminata da quello che si potrebbe chiamare la ragion polemica del romanticismo.

E la ragion polemica del romanticismo è un momento, forse il momento più illustre della storia dell'idealismo in genere.

L'idealismo berkeleiano nel suo fondo è scettico ed agnostico: il principio dell'*esse est percepi* è e non può non essere che il canone dell'empirismo in quanto annulli un valore di autocoscienza nel soggetto, riducendo la percezione e quindi l'essere sopra un piano di passività assai pericoloso. La realtà dell'essere è la sua passività; l'essere in fondo è una determinazione intransitiva dell'apparire, qualcosa che sfugge ad un valore razionale, qualcosa cui ripugna la necessità e l'assolutezza.

L'idealismo berkeleiano è in questo senso, la negazione del mondo per la supervalorizzazione dell'individuo senziente e l'individuo senziente è

un piccolo mondo ipotetico e dommatico chiuso nella sua irrelatività e posto nell'arbitrio di un meccanismo non commisurabile a nessun superiore punto di riferimento.

La conquista dell'idealismo, dunque, non può porsi che su una strada di riconquista: la strada che mena all'oggetto.

La salvazione dell'oggetto è l'unico mezzo di attribuzione di una certezza non empiricamente esistenziale al soggetto.

Guardate infatti all'idealismo critico di Kant e non potrete non accorgervi come la riabilitazione del mondo soggettivo non dipenda se non dal postulato della cosa in sè.

Malgrado la posizione rigorosa della *sintesi a priori* c'è nel sistema kantiano una dommatica fede nell'oggetto come realtà assolutamente razionale: il *noumeno*.

Ma i due mondi kantiani il mondo della *sintesi a priori* (ragione pura) e il mondo noumenico (ragione assoluta) non riescono a risolversi in un superiore piano di identità e frustrano momento per momento la intensa aspirazione unitaria della coscienza tedesca.

§ 2. — La rivoluzione religiosa della Germania aveva troppo visibilmente orientato gli spiriti ad

una cotidiana rivendicazione sofistica dell'individuo come essere originalmente pensante: si era conclusa macerata ed esaurita nell'illuminismo.

L'illuminismo è la conclusione del protestantesimo luterano.

La storia che va dal pietismo al romanticismo è la storia di una controrivoluzione religiosa, è la storia dell'antiprotestantesimo.

Come tutte le rivoluzioni anche questa assume carattere reazionario: il razionalismo cerca la sua negazione o quantomeno, il suo antidoto nel misticismo.

Il significato di Schelling non può essere colto fuori da questa storia e la sua filosofia ci apparrà così come uno dei più insigni tentativi religiosi del romanticismo tedesco. Ed è in sede religiosa che si può costruire una critica a Schelling, denunziando la incapacità del suo sistema come la incapacità di una mistica a tradursi in una religione.

La conquista, la prima conquista di Schelling, culmina nel sistema dell'identità assoluta come risoluzione mistica del problema dell'essere, si nega e si frantuma nel malcelato dualismo dei suoi ultimi scritti, nel suo tentativo religioso si isterilisce il suo significato mistico e romantico.

La sterilità di Schelling è sterilità religiosa e non sterilità filosofica; costruì un sistema, ma quando

volle riuscire in una fede non si sentì il coraggio di rinnegare il suo sistema e riuscì nell'ambiguità stanca e fantasiosa della *poca fede*.

Il significato tecnicamente filosofico di Schelling è potente ove lo si consideri in un artificiale e tecnico clima razionale: la filosofia della natura è il suo capolavoro intellettuale.

Ma, quando volle ricostruire la libertà dell'Uomo nella falsariga della necessità del Tutto, vacillò. Non attinse la libertà impacciato com'era nella quiete filosofica di Spinoza, rimase così a mezz'aria tra il dualismo coessenziale ad ogni forma religiosa e l'identità idillica del misticismo.

§ 3. — Il romanticismo tedesco doveva scegliere tra la filosofia e la religione: Schelling fu uno dei più audaci romantici; arrivò al bivio, volle costruirsi una terza strada mediana, perdette il suo orizzonte e non ebbe la forza di tornare indietro. Tra la *certezza* e la *fede* credette di trovare un supremo punto di sintesi e di indifferenza: la *fantasia*.

Ma il suo romanticismo intenzionale non si tradusse in una vera e propria libertà stilistica. Non fu un poeta-filosofo, rimase poeta a metà e filosofo a metà.

Tra Novalis e Hegel, tra la poesia e la filosofia

restò chiuso nel suo dramma di indecisione: nè filosofo puro, nè puro poeta.

L'equivoco romantico della poesia come filosofia e della filosofia come poesia ha in Schelling la sua vittima più illustre.

Salutare vittima: il romanticismo già conosce la sua strada: o Goethe o Hegel, o la Natura o lo Spirito.

Il romanticismo è il dramma storico di un dualismo insopprimibile: e la coscienza tedesca lo ha santificato in questi due colossi.

Ma quando poesia e filosofia si son poste su due piani distinti non è più possibile allora un chiaro lineamento della vita morale.

Kant conquistando la legge e l'autonomia della volontà ha negato il profondo ed insopprimibile valore del sentimento, ha costruito una religione razionale, ma ha condannato la fattiva ed eterna poesia della fede. Il pregiudizio kantiano alimenta la speculazione romantica, spingendola all'assurdo religioso di Schleiermacher che identificando religione e filosofia, o, piuttosto, negando la religione in una intuizione totalitaria d'ordine razionale ha negato la pratica religiosa come deduzione morale in atto.

La malattia del romanticismo è la malattia del Tutto Assoluto, sia che si ponga come Natura che

come Ragione. Questa malattia non fa concepire la santità del particolare e dell'individuale: afferma l'*Uomo*, ma nega gli *uomini*, costruisce la necessità della *legge* e non intende la libertà delle massime.

Il tentativo disperato di un passaggio dal panlogismo all'umanismo si concretizza nell'opera di Schelling.

Ed è qui che va ricercato il suo merito: in questa sua sconfitta.

Perchè il romanticismo tedesco non si è ancora reso conto che tra filosofia e religione non c'è identità possibile al lume di una ragione assoluta, ma che l'una può vivere solo che subordini a sè l'altra: o Socrate o San Tommaso. O sapere per credere o credere per sapere. La storia del Romanticismo tedesco è l'ultimo capitolo della storia del Rinascimento italiano: è, vale a dire, l'ennesima negazione della *philosophia ancilla theologiae*.

XI. — LA SOPRAVVIVENZA DI SCHELLING

SOMMARIO: § 1. Schelling e Goethe. - § 2. Fertilità di Schelling. - § 3. La polemica hegeliana. - § 4. Irreligione del romanticismo tedesco. - § 5. Dalla identità alla contraddizione. - § 6. Il mito di Schelling. - § 7. La controriforma tedesca. - § 8. Il nostro Schelling.

§ 1. — Il romanticismo goethiano ha un suo grande punto di luce nel rigore tanto logico, quanto lirico del suo pensiero: Goethe non può intendersi come *poeta puro*. La sua posizione ci ricorda in certo senso quella di Schelling non soltanto perchè Schelling non riesce a chiarificarsi dinnanzi al nostro spirito come un *filosofo puro*, e quindi Goethe ci ricorda uno Schelling capovolto, ma sibbene perchè tutto quello che di intuizione e di impeto rimase caotico allo stato schellinghiano trova il suo riposo e la sua serenità in uno stile di poesia, cioè in Goethe.

La devozione e l'ammirazione di Goethe per Schelling hanno un profondo significato storico in quanto Schelling rappresenti nel romanticismo tedesco la *longa manus* di Goethe.

Schelling esaurisce la filosofia dell'oggetto nel tentativo di una *poesia del mondo*: sforza la dispe-

rante e frigida prosa spinoziana in un clima eroico di poesia; ma la soffoca ed uccide per prepararla ad una risurrezione più gloriosa. I precedenti ideali di Goethe sono Spinoza e Schelling seppure quest'ultimo sia preceduto cronologicamente di un buon quarto di secolo dal maestro della poesia tedesca.

Spinoza fu per Goethe l'incentivo intellettuale di una poesia della natura ma Schelling fu colui che più energicamente costruì un piedistallo filosofico alla poesia di Goethe.

Schelling tradusse Spinoza in linguaggio di sentimento e Goethe fece assurgere questo linguaggio alla serenità olimpica della poesia.

La storia del romanticismo si fa così attraverso il significato stilistico di una filosofia che si supera e si assolutizza nell'arte.

Ma quale grande pericolo non si annida nella poesia goethiana!

Allorquando il poeta trasferisce nell'*uomo* e nell'*umanità* gli attributi spinoziani dell'essere, riappare la grande linea della tragedia: la libertà ed il fato.

La vendetta di Spinoza è più corriva in quanto si esercita direttamente sopra una moltitudine infinita di enti, poichè la poesia ha creato e non poteva non creare che gli *individui fantastici* e i loro indesignabili rapporti. La poesia della natura diventa

così la poesia del fenomeno ed il fenomeno diventa un *tutto* lirico e filosofico.

Il fenomeno è già per Goethe *la teoria stessa*, la sua legge è legge del tutto in quanto il tutto coincida col fenomeno.

Il dogma empiristico dal quale si era con tanto strazio liberato il Kant riafferma in questo ritorno la sua maschia ed ineffabile soverchieria. Ed è, forse, questa la ragione perchè attraverso Goethe, vale a dire attraverso la purificazione stilistica di Schelling, rinasca nel pensiero europeo, la polla filosofica, solo apparentemente essicata, dell'empirismo.

§ 2. — Dal rinascimento di Bruno zampillano Bacone e Galileo; dal romanticismo di Schelling nasce il positivismo moderno da Comte a Haeckel.

Pare che la storia ami comprimere i suoi sviluppi e i suoi ritmi e le sue alternative dialettiche in queste grandiose ed ambigue figure tragiche.

Bruno e Schelling sono il fermento dei più grandi indirizzi dello spirito moderno perchè in Bruno e in Schelling fanno vortice e gorgo le più opposte posizioni dello spirito filosofico. La seduzione speculativa dei loro sistemi sta tutta nella negazione di ogni sistema come ordine già conquistato e fatto, e nella contradittorietà del loro fondo.

Ma questi tragici della filosofia diventano Maestri e si affermano come tali in una fertilità che li trascende.

La fertilità di Platone sta tutta nella sua contradizione; chè egli contiene nel suo mirabile tumulto costruttivo Socrate ed Aristotele, il Soggetto e l'Oggetto, lo Spirito e la Natura, l'Essere e il Divenire.

La fertilità di Bruno nel cui torbido fondo si celano Cartesio e Spinoza; la fertilità di Schelling che illumina e giustifica Goethe ed Hegel.

Il filosofo dell'identità attinge il suo significato ed il suo valore storico nell'atto più squisitamente contradittorio: ciò non giustifica semplicemente la predilezione degli empiristi per il filosofo della natura, ma chiarifica, altresì, l'estremo sviluppo idealistico di Hegel e la sua ragion polemica.

§ 3. — Hegel scaturisce da Kant e dalla sua legge fondamentale dell'*a priori*: solo così si conquista l'atto religioso come autonomia e creatività eterna dello spirito.

La ostilità di Hegel per Schelling va dunque misurata su un piano religioso e l'unica pietra di paragone non è che quest'atto. Schelling non attinse l'atto religioso nella sua chiarezza totale perchè una torbida aspirazione estetica gli fece costruire la religione sul piano astratto del puro mito; non

riuscì, per contro, allo stile della poesia perchè non seppe frantumare il suo panteismo nella intuizione divinistica della singolarità. Hegel, invece, pur non rinnegando l'arte come momento dell'autocoscienza creatrice la subordinò con ferrea disciplina ad una più consapevole totalità qual'è quella dell'atto religioso

La polemica antischellinghiana di Hegel va, dunque, intesa ed illuminata in questa suprema esigenza religiosa del tutto, che è, però, contrariamente alla posizione spinoziana in cui rimane sempre involto lo Schelling, un atto supremo di distinzione.

Hegel arriva all'atto religioso perchè ha superato senza ambagi e senza reticenze la notte mistica dell'identità nel valore religioso della distinzione.

L'atto religioso è atto sovranamente dialettico perchè concilia e supera in un ritmo di distinzione processuale gli opposti: l'uomo e Dio.

La filosofia di Schelling gravita verso la confusione mistica di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio: Hegel invece costruisce il suo divenire nel significato più perentorio di Dio come negazione dell'uomo (particolare) e dell'uomo come negazione di Dio (universale), dialettica questa che rende astratti per sè il puro particolare e il puro universale

ma che li fa vivi reciprocamente nella sintesi e nel superamento dialettico.

Schelling non aveva potuto sottrarsi a quel non so che di corpulento che gli veniva dalla intuizione mistica della natura e per attingere Dio, puro spirito, era arrivato al concetto della Rivelazione nel suo aspetto magico e mistico, mentre Hegel risolvendo ogni atto dialettico nello Spirito come divenire eterno si inseriva in Dio e nel Cristianesimo come momento purissimo dello spirito.

Schelling però ha conservato all'idealismo tedesco la intuizione di una natura il cui ordine interno sarà oggetto di tutte le nuove speculazioni monistiche a base materialistica.

Ed il materialismo che da Schelling deriva, ritrova nelle minute analisi e nelle brillanti intuizioni e divinazioni del pensatore un materiale di esemplificazione e di sollecitazione veramente di primo ordine, mentre il materialismo che viene dalla cosidetta ala sinistra dell'hegelismo mantiene un suo carattere formalistico ed ambiguo e si traduce in una intuizione fatalistica della storia.

Hegel, arrivato al sistema, non poteva richiedere che una fede intelligente, Schelling naufragato nel dubbio e nella contradizione è tuttavia un pungolo per quelli che vengono.

§ 4. — Ma il dubbio in cui si macera e si esaurisce il genio del pensatore ha un suo grande valore religioso quando sia considerato non semplicemente nel limite di sistema tecnicamente determinato ma nel clima storico in cui sorge e si ingigantisce.

Bisogna vedere quindi quale valore di transizione abbia nei riguardi del Goethe e dello Schiller e di epilogo nei riguardi dello spirito romantico in genere.

Il romanticismo tedesco offre un notevole campo di osservazione laddove più spontaneamente ed entusiasticamente si è fatto, fuori dalla grande linea filosofica dell'idealismo che da Kant va ad Hegel, nell'opera di quei cercatori e costruttori di palingenesi lirico-filosofiche: in Federico Schlegel e in Novalis, per esempio.

Bisogna essere attratti nell'orgia spirituale di questi apostoli, bisogna essersi liquefatti nelle intuizioni paniche del poeta ed irretiti nello spasimo erotico dell'autor di *Lucinda* per sentire come il romanticismo tedesco aspiri ad una torbida ed irrazionale unità mistica che fa dell'uomo, ma dell'uomo come individuo-soggetto, Dio e tutto.

Il romanticismo autentico sbocca in un umanismo irreligioso ed eroico e sosterrà, in orgoglio ed in estasi, in attesa di un capovolgitore di valori

religiosi, in attesa di Nietzsche. E dall'umanismo di Schiller al superumanesimo di Nietzsche la strada non è assai lunga!

Di questo grande pericolo forse inconsapevolmente si rese conto Schelling quando tentò di dare un significato razionale al Tutto, quando cioè uscì fuori dall'indistinto della *natura naturans*, funzione e significato dell'Uno-Tutto-Identico, per indirizzarsi a quel larvato dualismo di cui abbiamo discorso. Questa esigenza di salvazione è esigenza religiosa: ma la filosofia di Schelling non si è tradotta effettivamente in una religione perchè ancora invischiata nel dogma sostanzialistico di Spinoza.

E' una religione cui si aspira, ma non è ancora una religione che si fa. Nell'ubriachezza romantica, nella bruma mistica da dove si leva è il segno glorioso della riscossa. Ma è un segno e nient'altro. Schelling rappresenta così la contaminazione più drammatica dell'idealismo come interpretazione religiosa della vita e del romanticismo come cieca prassi mistica e totalitaria dell'io.

In Schelling queste due grandi linee della storia universale appaiono confuse, intrecciate, attorcigliate e forse per questo non a prima vista distinguibili: ma è ovvio che attraverso quest'opera possa tentarsi una più illuminata interpretazione

dell'idealismo e del romanticismo non come aspetti di una medesima concretizzazione storica, ma come opposti poli di una dialettica, personalmente antitetici e confluenti in un tipico rapporto di contrarietà.

§ 5. — La seconda metà del secolo XVIII in Germania ci ricorda il periodo eroico della filosofia che dalla rivoluzione sofistica vedeva nettamente balzare la filosofia del soggetto (Socrate) e quella dell'oggetto (Platone) perchè soggetto ed oggetto fossero composti e drammatizzati in Aristotile.

La coscienza tedesca ha rifatto il processo eterno del pensiero greco con minore nettezza ma non per questo con minore veemenza: e Schelling rappresenta l'esperienza più toccante di questa fine. Poi che il filosofo che con tanto ardore ricercò il principio dell'identità assoluta, rappresenta per noi chi più *umanamente* ha vissutto il dramma filosofico.

Il dramma che giace come un sedimento impalpabile nell'immobile alveo della filosofia kantiana.

Se la filosofia tedesca si fosse arrestata a Kant, ad un sonno *dommatico* sarebbe seguita una *morte dommatica,* che l'incommensurabile grandezza di Kant sta tutta nella fertilità veramente mirabile di sviluppi, di negazione e di contradizioni onde è dilaniato il mondo come oggetto in sè.

Tutta la *dialettica trascendentale* non è che un

indice proteso verso un campo superiore dove siano finalmente risolubili i punti ciechi della seconda critica : i paralogismi e le antinomie.

L'idealismo post-kantiano non ha che un dovere : salvare il mondo, svelare la cosa in sè di qua dal gelido polo dell'*a priori*.

La fichtiana *Dottrina della Scienza* è solo la denunzia di questo nuovo dovere della filosofia : Kant aveva affermato l'Io e la sua autonomia creativa e pratica; ma l'autonomia assoluta dell'Io era in fondo le negazione dell'Io stesso come attività, era la negazione, quindi, dell'Io come coscienza e come ragione.

Fichte, con la sua dottrina del limite, ricostruisce il mondo come non-io, come limite ed autorizzazione della coscienza.

Ma, allo stato fichtiano, io e non-io sono chiusi nella tetra carcere della forma : si ricorrono e si inseguono, idealità pura, senza mai tradursi in una realtà effettiva.

La conciliazione tra ideale e reale è solo una esigenza emotiva in Fichte non è ancora un chiaro e redditizio clima filosofico.

Schelling si inizia alla filosofia nel momento in cui si rende conto che è necessario tradurre Fichte e la sua dottrina della scienza, su un piano esplicitamente intuitivo e sensibile.

La *natura* di Schelling è la prima risposta alla richiesta disperata della *cosa in sè*.

Ma l'idealismo tedesco e Schelling, in particolare modo, non potevano essere autorizzati a ricreare il mondo nei limiti del dogma kantiano della sintesi *a priori*. Schelling volle servire a due padroni : alla esperienza ed alla ragione pura, all'idealità ed alla realtà, a Spinoza ed a Kant.

Questo è l'equivoco che non fece di Schelling nè un poeta nè un filosofo, nè un Goethe nè un Hegel! Ed è anche questa la ragione per cui Kant covi nel fondo invisibile della sua speculazione i due poli della vita tedesca : il romanticismo e l'idealismo.

§ 6. — In ciò Schelling ci ricorda il sacrificio di Socrate. Di Socrate che muore dopo di aver partorito il suo massimamente dissimile figlio : Platone.

Schelling muore alla speranza di un definitivo e definito sistema così come è morto alle speranze di Heinz Widerpost perchè volle tentare fino all'assurdo la contaminazione della religione come conquista dell'oggetto e della filosofia come risoluzione del soggetto. In ciò è simile a Socrate che insegna l'*anàmnesis* ma ha prima fatto il pronubo nel *Teeteto*.

La grandezza di Socrate è tutta nella sua tragedia : chè voleva servire a due padroni, alla tradi

zione, cioè ed alla rivoluzione: che insegnava ad Eutifrone a degradare la ingenua fede negli dei che sono di per sè il santo e il giusto, ma sacrificava il gallo ad Esculapio.

Il grande tentativo di conciliazione di Schelling appare anche fertile a noi perchè esso mitifica tutte le forze del pensiero umano disperatamente tese a trascendere il principio di contradizione per un principio di identità.

Schelling non è un grande filosofo così come non è un grande poeta: ma è indubbiamente il mito contrario dell'uno e dell'altro.

E' la storia dello spirito tedesco che si imbatte nella cecità dell'impeto in un ostacolo ed in un errore e che non ama paventare la morte ma che adesso si vota per inesprimibile odio della sosta.

§ 7. — Quest'ansia, questa corsa, questa ascesa denunziano nello spirito tedesco il bisogno di una vera e propria controriforma religiosa. Così come Hegel diventa il teoreta più illustre e consapevole del Luteranesimo, Schelling tentò di ricostruire quella religione estetica così aspramente combattuta dall'Hegel.

Tutto il cosidetto periodo positivo della sua speculazione non è che una tensione continua per strappare alla storia aspetti e significati probatori

per la costruzione di una nuova storia universale in cui filosofia e fede combacino, così come in Hegel combaciano intelletto e volontà.

Ma creazione e redenzione assumono per Schelling un tal quale significato autonomo come chi dicesse che c'è un prima e un poi tra il *pensare* (creazione) ed il *fare* (Redenzione), mentre Dio che in cento modo è postulato come *terminus a quo* resta separato dall'ordine empirico e naturale appunto perchè il suo essere coincide con la sua indeterminazione.

Cionondimeno egli è indotto a tentare un ultimo sforzo disperato che gli valga ad unificare queste determinazioni autonome che stabiliscono vuoto ed abisso tra Dio e il Mondo, tra Ideale e Reale costruendo una teologia trinitaria, cioè rifacendo in Dio il processo dialettico del mondo: Dio Ideale (il Padre), Dio Reale (il Figlio), Dio Spirituale (lo Spirito Santo).

Su questa falsariga si va via via disgregando il concetto della Chiesa spirituale che è Stato perchè è spirito assoluto ed è quindi allo stesso tempo docente e legislativo, così come lo costruisce Hegel. La chiesa fede che è opera perchè è fede — e si inizia una vera e propria controriforma nello spirito tedesco.

Ma questo lievito di controriforma che avrebbe

dovuto condurre definitivamente Schelling al cattolicesimo fu ottuso e neutralizzato dalla stanchezza angosciosa che invase lo spirito suo allorquando sentì sciogliersi il mondo con tanta passione costruito in una liquefazione mistica verso cui era fatalmente indotto.

Ma il valore approssimativamente religioso dell'opera sua non è per questo sminuito ove si pensi che accanto ad Hegel filosofo massimo della riforma lo spirito tedesco doveva levare, anche con segno disperato di richiamo, chi rappresentasse l'opposto verso della storia del Cristianesimo. Perchè riforma non si dà senza controriforma, così come non c'è rivoluzione senza reazione

§ 8. — Il nostro Schelling è questo: doloroso e tragico. Ha la nostra sete di sapere e di fare e il nostro tormento senza riposo; tenta la poesia per ritrovarvi la verità e non presume di acquetarsi che in Dio.

La sua contemporaneità è l'abbozzo eterno della nostra autobiografia. E' filosofo, poeta, credente: quello che oggi siamo un po' tutti.

La sua seduzione è il pungolo più vigile della crisi in cui si travaglia la nostra generazione.

NOTA BIBLIOGRAFICA

a) Fonti Bibliografiche:

Rimandiamo anzitutto il lettore alle seguenti fonti bibliografiche fondamentali: Ueberweg, *Grundriss d. gesch d. Phil.*, nuova ed. a cura di M. Heinze e Prachter, Berlino Mitler und Sohn, 1914-1920; M. Losacco, Bibliografia del vol. *Schelling,* nei « Grandi Pensatori ». Palermo ed. Sandron 1912, Windelband, *St. della Filos.* a cura di C. Dentice di Accadia, Palermo, ed. Sandron 1920, vol. II, pp. 279 e segg. Per le notizie biografiche cfr. *Aus Schellings Leben.* In Briefen. Im Auftrage del Familié, hrsggb, von G. L. Plitt, Lipsia, Hirzel 1869-70; *Caroline,* hrsggb, von G. Waitz, Lipsia 1871; Dammköhler, *Sch. 's Beziehungen zu Niethammer vor seiner Bernfung nach Jena,* Lipsia 1913.

b) Scritti di Schelling:

Sämmtliche Werke. Stuttgart e Ausburg, 1856-61 (in quattordici volumi). Questa edizione dell'*Opera omnia* di Schelling è stata curata dal figlio Carlo Federico Augusto. Gli scritti contenuti in questa edizione si sogliono dividere in cinque gruppi che rappresentano le cinque tappe della sua speculazione: *a*) speculazione sulla Natura (*Ideen einer Ph. der Natur.* 1797; *Von der Weltseele.* 1798; *Erster Entewurf eines Systems der Naturphilosophie* 1799; *b*) speculazione sull'Arte (*Der trascendentale Idealismus,* 1800; *Vorlesungen über die philosophie der Kunst* 1800); *c*) l'idealismo assoluto (*Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801; *Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge,* 1802; *Vorlesungen über die Methode das akademischen Studiums,* 1803); *d*) il principio della libertà (*Philosophie und Religion,* 1804; *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,* 1809; *Denk-*

mol der Schrift Jacobis von de göttlichen Dingen, 1912). Il resto degli scritti abbraccia il cosidetto periodo della Filosofia della Rivoluzione.

Altre edizioni delle opere di Schelling sono quelle curate da OTTO WEISS, Lipsia 1907-1911; O. BRAUN, Lipsia 1907.

c) TRADUZIONI:

Sulla relazione tra l'arte e la natura, trad. di G. M., in « Spett. industriale », Milano 1845; *Bruno* trad. italiana della marchesa FLORENZI WADDINGTON con pref. di TERENZIO MAMIANI, Firenze, Le Monnier, 1859; (Altra traduzione più recente del *Bruno* è quella di Aldo Valori, Bocca, Torino, 1906); *Le veglie di Bonaventura* (opera di discussa attribuzione) trad. di L. BERTONI, Como, 1897; *Dante, considerato sotto l'aspetto filosofico* trad. di G. BATTELLI, Firenze, 1905. (Altre pagine schellinghiane su Dante sono state tradotte vedi: NICCOLINI, *Prose*, Firenze, 1844 e BROCCHI, *Letere sopra la Divina Commedia*, Berlino, 1855); *Systéme de l'idéalisme trascendental* trad. di GRIMBLOT, Parigi, 1842. (Una traduzione dell'*Introduzione* fatta dal Davidson è inserita nel « Journal of speculative philosophie », del 1867. In italiano abbiamo la traduzione del Losacco, Laterza, Bari, 1908); *Ricerche filosofiche su l'essenza della libertà umana*, trad. del Losacco in collez. « Culutra dell'Anima » Lanciano, 1910; *Le lezioni sull'insegnamento accademico* trad. di L. VISCONTI, Palermo ed. Sandron. s. d.; *Esposizione del mio sistema filosofico* trad. di G. DE FERRI, Bari, 1923; Un'antologia di scritti schellinghiani, *Ecrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée général de son systéme* è stata fatta dal BENARD, Parigi, 1847.

d) LETTERATURA CRITICA SULLO SCHELLING:

MATTER, *Schelling ou ia Philosophie de la Nature et la Philosophie de la Révélation*, Parigi, 1815; BECKERY, *F. M. Schelling*, Monaco, 1855; HARTMANN, *Sch. 's pos. Phil.*, Berlino, 1869; *Sch. s. Phil. System*, Lipsia, 1897; BRÉHIER, *Schelling*, Parigi, 1912; LOSACCO, *Shelling*, ed. cit., Pa-

lermo, 1914; ROSENZWEIG, *Das älteste System programm des Deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917. Tutte le trattazioni storiche della filosofia si occupano di Schelling e non mette conto elencarle qui. Da vedere in modo particolare l'ottavo volume della *Geschichte der neuern Philosophie* di KUNO FISCHER, Heidelberg, 1902; cfr. anche B. CROCE, *Saggio sull'Hegel* (*Saggi filosofici*), ed. Laterza, Bari, vol. III, pp. 343-352. Per una sua bibliografia sul romanticismo e le personalità che vi emergono vedi OSCAR WALZEL, *Il romanticismo tedesco*, trad. e bibliografia di V. SANTOLI, Firenze, Vallecchi, 1924. Da vedere sempre non semplicemente per la parte bibliografica, CROCE, *Estetica*, 5ª ed. riv. Bari, Laterza, 1922; seconda parte, pp. 315-360.

INDICE

SOMMARI DEGLI ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI

G. SEMPRINI

I PLATONICI ITALIANI

I. — IL PETRARCA E I GRECI: § 1. Dante e il Petrarca. — § 2. Il Petrarca contro le scuole del tempo. — § 3. Il Petrarca e S. Agostino. — § 4. Il Petrarca e Platone. — § 5. I primi Greci venuti in Italia: Leonzio Pilato e il Crisolora. — § 6. Il carattere del Crisolora: le scuole di Bisanzio. — § 7. Gemisto Pletone. Il Trapezunzio, l'Argiropulo. — § 8. Il Concilio di Ferrara e di Firenze. Il Bessarione e la questione del *Filioque*. — § 9. L'opera del Bessarione.

II. — I PRIMI PLATONICI ITALIANI: § 1. Il Bruni e le sue tradizioni di Platone e di Aristotele. — § 2. L'interpretazione della filosofia antica da parte dei Bruni. — § 3. Altri ellenisti, Firenze. — §. 4. Cosimo de' Medici. — § 5. Gl'inizi dell'Accademia platonica.

III. — MARSILIO FICINO: § 1. I primi studi. — § 2. I primi accademici ficiniani. — § 3. Le opere del Ficino e suoi rapporti col Magnifico. — § 4. Il secondo periodo della sua vita. — § 5. Superstizioni astrologiche. — § 6. Gli ultimi anni.

IV. — IL PENSIERO DI MARSILIO FICINO. — § 1. Il carattere etico della filosofia degli umanisti: il Filelfo e il Valla. — § 2. Carattere continuativo della speculazione ficiniana. — § 3 Il concetto di Dio dalla Gnosi al Ficino. — § 4. L'interpretazione simbolica della natura. — § 5. Il concetto ficiniano dell'amore.

V. — L'ACCADEMIA PLATONICA: § 1. La villa di Careggi, Giovanni Cavalcanti. — § 2. L'amicizia platonica, Angelo Poliziano. — § 3. Rapporti del Ficino con altri poeti: il Pelotti, il Corsini, il Verino, il Nesi.

VI — GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: § 1. Giovinezza e primi studi. — § 2. A Firenze, a Parigi e a Perugia. — § 3. L'orazione *De hominis dignitate*. — § 4. Le *Tesi* e l'*Apologia*. — § 5. La condanna del Pico e sue peripezie. — § 6. L'Ettaplo e il *De Ente et Uno*. § 7. Al Concilio domenicano di Ferrara: l'assoluzione